

**Alejandro de Haro Honrubia**

**LA DIALÉCTICA MASA-MINORÍA EN  
LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET:  
Contribución al análisis de las  
diferentes dimensiones que los conceptos  
“Hombre masa” y “Hombre minoría”  
adoptan a lo largo de la evolución  
del pensamiento orteguiano**

I.S.B.N. Ediciones de la UCLM  
978-84-8427-680-7



Ediciones de la Universidad  
de Castilla-La Mancha

Cuenca, 2009

**LA DIALÉCTICA MASA-MINORÍA EN LA  
FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET:  
contribución al análisis de las diferentes  
dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y  
“Hombre minoría” adoptan a lo largo de la  
evolución del pensamiento orteguiano**

**Alejandro de Haro Honrubia**

## ÍNDICE

### 0.– INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LAS *MASAS Y MINORÍAS* EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

|  |    |
|--|----|
| 0.1.– Presentación del tema .....  | 13 |
| 0.1.1.– <i>Masas y minorías selectas</i> en la circunstancia personal de Ortega.....                   | 16 |
| 0.1.2.– <i>Masa y minoría</i> como categorías analíticas para el estudio de la<br>obra de Ortega ..... | 19 |
| 0.2.– Justificación de la elección del tema .....  | 25 |
| 0.3.– Estado actual del tema objeto de estudio .....   | 36 |
| 0.4.– Hipótesis y plan de trabajo .....  | 44 |

### 1.– ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE MASA Y MINORÍA SELECTA DESDE LA PERSPECTIVA NEOKANTIANA EN EL MARCO DE SU REFLEXIÓN SOBRE EL PROBLEMA DE ESPAÑA

|  |     |
|--|-----|
| 1.1.– Planteamiento filosófico de la solución orteguiana al problema de<br>España en el período de juventud  |     |
| 1.1.1.– La importancia del viaje a Alemania: la <i>germanización</i> o<br><i>europetización</i> como solución al problema español .....                              | 64  |
| 1.1.2.– Breve aproximación al neokantismo en la filosofía juvenil de<br>Ortega .....   | 73  |
| 1.1.3.– Papel del idealismo neokantiano en la génesis y desarrollo del<br>socialismo ético en el pensamiento juvenil de Ortega .....                                 | 76  |
| 1.2.– El pensamiento político de Ortega en su primera época  |     |
| 1.2.1.– Actitud de Ortega ante la política .....   | 89  |
| 1.2.2.– <i>La pedagogía social como programa político</i> , base teórica de la<br>actividad política del joven Ortega: la función pedagógica<br>de la política ..... | 95  |
| 1.2.3.– El Estado como educador social .....   | 101 |
| 1.2.4.– Individuo y comunidad en el pensamiento político de Ortega .....   | 105 |
| 1.2.5.– Libertad individual y libertad colectiva en el pensamiento político<br>de Ortega .....   | 113 |
| 1.3.– Los conceptos <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en el periodo racionalista-culturalista<br>de Ortega  |     |
| 1.3.1.– La impronta de F. Nietzsche en el aristocratismo del joven<br>Ortega .....   | 119 |
| 1.3.2.– <i>Masa y minoría selecta</i> desde una vertiente racionalista<br>y culturalista .....   | 125 |
| 1.3.3.– Constitución de la minoría selecta: la circulación de las <i>élites</i> .....  | 135 |
| 1.3.4.– A modo de conclusión de este primer periodo: cientificismo<br>y <i>elitismo</i> .....  | 143 |

## 2. – ANÁLISIS Y EXPLICACIÓN DE LOS CONCEPTOS *MASA Y MINORÍA SELECTA* EN LA ETAPA FENOMENOLÓGICA DE LA GÉNESIS DE LA RAZÓN VITAL DE ORTEGA

|   |     |
|---|-----|
| 2.1. – Un nuevo proyecto filosófico desde la perspectiva <i>fenomenológica</i> de las <i>Meditaciones del Quijote</i> .....                                       | 151 |
| 2.2. – Repercusión del giro <i>fenomenológico</i> en el plano político característico en esta segunda época: una mirada sobre <i>Vieja y nueva política</i> ..... | 158 |
| 2.3. – Los conceptos <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en el pensamiento de Ortega entre 1914 y 1920/21  |     |
| 2.3.1. – Delimitación de sendos conceptos desde una perspectiva filosófica  |     |
| 2.3.1.1. – El resentimiento axiológico de las masas en <i>Meditaciones del Quijote</i> .....  | 167 |
| 2.3.1.2. – El héroe de <i>Meditaciones del Quijote: la voluntad de aventura</i> .....   | 172 |
| 2.3.1.3. – Realismo del héroe lúdico e idealismo del héroe trágico .....  | 175 |
| 2.3.1.4. – A modo de conclusión: La dialéctica héroe-villano (meditación y sensualismo).....  | 183 |
| 2.3.2.– Dimensión política de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i>   |     |
| 2.3.2.1.– La <i>Liga de Educación Política</i> .....  | 186 |
| 2.3.2.2.– <i>Elitismo político</i> en el ámbito de <i>Vieja y nueva política</i> .....  | 190 |
| 2.3.2.3.– Socialismo y aristocracia en el marco de la <i>nueva política</i> .....   | 192 |
| 2.3.2.4.– Unas notas finales sobre <i>Vieja y nueva política</i> .....  | 197 |
| 2.4.– Los conceptos <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en el marco de los análisis políticos de <i>España Invertebrada</i> .....                                | 199 |
| 2.4.1.– Descripción de la crisis de la sociedad española: sus síntomas y causas .....   | 200 |
| 2.4.1.1.– Los síntomas fundamentales de la crisis nacional española: “particularismo” y “ <i>acción directa</i> ” .....   | 203 |
| 2.4.1.2.– Las causas de la crisis: deserción de las minorías e imperio de las masas .....   | 206 |
| 2.4.2.– La solución de la crisis: forjar minorías y entusiasmar a las masas...  | 214 |
| 2.4.3.– Anatomía de la “minoría selecta”: imperativo de intelectualidad y <i>ethos</i> guerrero .....   | 218 |
| 2.5.– Aclaración de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> a la luz de su actitud ante el arte nuevo .....   | 230 |

### 3.– **NOBLES Y MASAS EN LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA ORTEGUIANA A PARTIR DE LOS AÑOS 1929/30**

|   |     |
|---|-----|
| 3.1.– El sustrato metafísico del pensamiento de Ortega en su tercera etapa: la vida humana como realidad radical.....   | 245 |
| 3.2.– El trasfondo político de los nuevos análisis orteguianos:<br>La defensa de la República.....  | 254 |
| 3.3.– Los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en el contexto de <i>La rebelión de las masas</i>   |     |
| 3.3.1.– Génesis y sentido de <i>La rebelión de las masas</i> .....  | 262 |
| 3.3.2.– Las interferencias de la política en el fenómeno de la rebelión de las masas.....   | 274 |
| 3.3.3.– Las dos perspectivas del análisis del fenómeno de la masificación: de la aparición de las multitudes (perspectiva cuantitativa) a la aparición del hombre masa (perspectiva cualitativa)..... | 279 |
| 3.3.4.– El advenimiento histórico de las multitudes o masas .....   | 291 |
| 3.3.5.– La disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en sus diferentes dimensiones.....  | 295 |
| 3.3.5.1.– Disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> desde una perspectiva histórica: la dinámica generacional.....   | 296 |
| 3.3.5.2.– Disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> desde una perspectiva social: la vigencia de las creencias.....  | 301 |
| 3.3.5.3.– Disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> desde una perspectiva psicológica: “la indolencia del señoritismo”.....  | 307 |
| 3.3.5.4.– Disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> desde una perspectiva técnica: <i>la barbarie del especialismo</i> .....   | 315 |
| 3.3.5.5.– Disección de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> desde una perspectiva ético-axiológica: <i>nobleza “versus” vileza</i> .....   | 323 |
| 3.3.6.– Síntesis del análisis de la anatomía del <i>hombre masa</i> en comparación con el <i>hombre selecto</i> expuesta en <i>La rebelión de las masas</i> .....                                     | 332 |
| 3.4.– Incidencia del análisis filosófico de la técnica desarrollado en <i>Meditación de la técnica</i> en la delimitación de los conceptos de <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> .....              | 334 |
| 3.5.– Los conceptos <i>masa</i> y <i>minoría selecta</i> en la obra <i>El hombre y la gente</i> .....   | 345 |
| 3.5.1.– Análisis orteguiano de la realidad social   |     |
| 3.5.1.1.– La <i>gente</i> como constitutivo de la sociedad: análisis de <i>se</i> o realidad impersonal .....   | 347 |
| 3.5.1.2.– Definición de lo social como sistema de usos.....   | 354 |
| 3.5.2.– Profundización del análisis de la dinámica <i>masa-minoría selecta</i> desde la fenomenología social  |     |
| 3.5.2.1.– <i>Masa</i> y <i>minoría selecta</i> como dos actitudes ante lo social como sistema de usos .....   | 363 |
| 3.5.2.2.– <i>Minoría selecta</i> y <i>masa</i> como dos actitudes vitales: <i>ensimismamiento</i> y <i>alteración</i> .....   | 370 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>4.– IMPLICACIONES POLÍTICAS DERIVADAS DEL ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS <i>MASA</i> Y <i>MINORÍA SELECTA</i>: LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICO-ARISTOCRÁTICA DE ORTEGA Y GASSET</b> |     |
| 4.1.- Delimitación conceptual de liberalismo y democracia en el pensamiento político de Ortega.....   | 383 |
| 4.2.- Consecuencias de la dinámica <i>masa-minoría selecta</i> para la teoría política orteguiana   |     |
| 4.2.1.- El liberalismo como resultado político del ejercicio de la <i>vida noble</i> .....  | 391 |
| 4.2.2.- <i>Igualitarismo radical</i> y <i>democracia morbosa</i> como consecuencias políticas de la rebelión del hombre masa actual.....  | 398 |
| 4.3.- Derechos comunes y derechos personales: Hacia un nuevo <i>aristocratismo</i> o <i>sistema de rangos</i> entre los hombres.....  | 410 |
| <b>5.– ACTUALIDAD DE LA CRÍTICA ORTEGUIANA DE LA SOCIEDAD Y CULTURA DE MASAS</b>  |     |
| 5.1.- Lugar de la doctrina aristocrática de Ortega en el conjunto de las teorías críticas de la sociedad de masas .....   | 421 |
| 5.2.- Principales aportaciones de Ortega a la crítica a la contemporánea sociedad de masas europea: La rebelión de los <i>hombres</i> y <i>pueblos masa</i> .....                                   | 431 |
| 5.3.- La deriva consumista de la éticamente deficitaria sociedad de masas actual .  | 435 |
| <b>6.– CONCLUSIONES FINALES.....</b>  | 443 |
| <b>7.– BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA</b>   |     |
| 7.1.- Obras de José Ortega y Gasset .....   | 473 |
| 7.2.- Ediciones de sus obras utilizadas.....  | 473 |
| 7.3.- Monografías y artículos utilizados.....   | 475 |
| 7.3.1.- Monografías.....  | 475 |
| 7.3.2.- Artículos.....  | 476 |
| 7.4.- Otros estudios relacionados con el tema.....  | 486 |











“Sábete Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro.”

(Cervantes Saavedra, M. de: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, primera parte, cap. XVIII, edición de Alberto Blecuá y Andrés Pozo, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, p. 136).



## Agradecimientos:

En primer lugar, me gustaría destacar el apoyo que he recibido durante todos estos años por parte de mi director de tesis el profesor Julián Carvajal Cordón. Él ha confiado en mí y me ha ayudado incondicionalmente a organizar y estructurar mis pensamientos desde esos *a priori* kantianos plenamente válidos y necesarios en un trabajo de investigación como el presente. Gracias a él ha sido posible este trabajo. El profesor Carvajal Cordón me ha posibilitado conocer un poco más y mejor a Ortega y su circunstancia intelectual. Le agradezco enormemente el que me haya dirigido la tesis y también el que me haya enseñado a transmitir lo pensado. En segundo lugar, quisiera agradecer, no menos efusivamente, el apoyo que he recibido por parte de mi familia, especialmente de mis padres, Antonio y Antonia, quienes han compartido conmigo, considero que muy a su pesar, buena parte de las tensiones que se derivan del proceso de construcción de una tesis doctoral. Mil gracias les sean dadas por su loable resistencia en muchas ocasiones. Nunca podré recompensarles como es debido por el apoyo emocional que de ellos he recibido sin duda alguna desinteresadamente. El apoyo de mis padres se ha visto reforzado por la comprensión tanto de mis dos hermanas, María Dolores y María del Carmen y de mis cuñados Antonio Bleda y Miguel Molina, como de mi novia María Jesús. Todas ellas han padecido, sobre todo la última, las inevitables y no del todo agradables consecuencias que se derivan de la construcción de una tesis doctoral.

Otra de las personas a quien debo agradecer el que este trabajo sea hoy una realidad es al profesor Carmelo Blanco Mayor. Junto al profesor Blanco Mayor, también he de destacar el apoyo moral e intelectual que he recibido de los profesores Tomás Miranda Alonso, Antonio Ponce Sáez y José María Melero. Todos ellos profesores míos y sobre todo amigos.

No puedo dejar de mencionar la importancia que han tenido en mi vida académica e intelectual los profesores Jesús Abad, Pedro Rojas Parada, María Luisa de la Cámara, Pilar Sánchez Orozco, Justino, Javier García Bresó, Karina Trilles y José Manuel Sánchez Fernández.

También agradezco enormemente la incondicional ayuda y el apoyo recibido por parte de los miembros del *Centro de Estudios Orteguianos* de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid. Especialmente he de resaltar el interés mostrado y la esperanza que en mi trabajo han depositado Carmen Asenjo, Isabel Ferreiro, Juan Padilla y Javier Zamora, sin olvidar al resto de miembros de la Fundación Ortega. A todos ellos les agradezco la posibilidad que me brindaron de poder perfilar mi tesis en un marco sin par, como es la biblioteca personal de Ortega. Gracias también a la *École des Hautes Études* en Sciences Sociales por la acogida que me dispensaron durante mi estancia en París.

Otros amigos a los que no puedo obviar en estos necesarios y gratificantes agradecimientos son Ricardo Marín Ruiz y Miguel Úbeda Martínez, con quienes también he debatido sobre aspectos concretos de la filosofía orteguiana. También he de mencionar en estos agradecimientos a mis compañeros de la Facultad de Letras: Paco, David, Fran, Pilar, Juli, Ana Isabel, José Antonio Castellanos, Ramón Vicente y Jesús.

Gracias también al Vicerrectorado de Profesorado por la concesión de una beca de colaboración para alumnos de Tercer ciclo. Esta beca me posibilitó iniciarme en tareas investigadoras. Y, por supuesto, también agradezco al Gobierno de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha la posterior concesión de una beca pre-doctoral de investigación que me ha posibilitado la realización de esta tesis doctoral que aquí presento. Finalmente, he de agradecer el apoyo recibido por parte del Departamento de Filosofía de la UCLM, de la Facultad de Letras y de la Facultad de Humanidades de Albacete.



0

**INTRODUCCIÓN:**

**PLANTEAMIENTO GENERAL DEL  
PROBLEMA DE LAS MASAS Y LAS  
MINORÍAS EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA  
Y GASSET**

## 0.1.– PRESENTACIÓN DEL TEMA

He decidido comenzar este trabajo, haciéndole saber al lector, en primer lugar, que la preocupación por el comportamiento irracional, emotivo e instintivo de las masas y la función rectora de las minorías selectas (intelectuales o ilustradas, culturales, etc.) en el conjunto de la cultura y de la sociedad atraviesa toda la reflexión occidental<sup>1</sup>. Desde la antigüedad clásica hasta nuestros días el fenómeno de las masas y la responsabilidad de las minorías en el devenir de las sociedades ha llamado la atención de los pensadores más influyentes (Protágoras y en general los sofistas, Heródoto, Platón, Aristóteles, Tácito, Polibio, Eurípides, Nietzsche, Stuart Mill, Pareto, Mosca, Scheler, Tocqueville, Mannheim, Ortega, Kornhauser, etc., se han preguntado por esta cuestión).

El binomio *minoría-masa* ha sido y es analizado desde múltiples puntos de vista. Se ha convertido en objeto de estudio de diferentes disciplinas, pero no se ha estudiado de forma holística o global. Es interesante observar cómo se ha estudiado este fenómeno desde la vertiente filosófica, política, psicológica, histórica, antropológica, ética, social o sociológica, etc. Pero es cierto que el diálogo o puesta en común de los resultados a que nos han conducido todas estas áreas de conocimiento no es lo suficientemente enriquecedor. Esta insuficiencia ha sido advertida por Ortega. Éste denunciaba el particularismo científico –o la barbarie del especialismo o del especialista, que no de la ciencia– en que están sumidas las diversas áreas del saber. Las diferentes disciplinas que conforman el mundo del conocimiento humano deberían, aunque queden circunscritas a su propio campo de acción, donde son legítimamente soberanas, dialogar entre sí y complementarse para lograr un conocimiento más verdadero, o más cercano a la realidad de los hechos<sup>2</sup>. Se trata de lograr una perspectiva más íntegra o privilegiada sobre cualquier tema que les sea común:

---

<sup>1</sup> Así lo ha reconocido Karl Mannheim que cita a Ortega en más de una ocasión y dice que “las masas son capaces de actitudes irracionales y de epidemias emotivas. No niego la posibilidad de explotar la emoción de las masas en esa forma, pero antes de que pueda unirme al desdén general por las masas, sugeriría un estudio a fondo de los casos, tanto históricos como contemporáneos, en los que un tratamiento adecuado de sus problemas consiguió su ilustración y una catarsis colectiva” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 127).

<sup>2</sup> Es interesante, al respecto, la observación de Karl Mannheim, que dice que “la especialización es necesaria en un época de diferenciación en extremo desarrollada. Pero que no se haga ningún esfuerzo para coordinar los distintos resultados de la investigación especializada y las diferentes materias (...) se debe tan sólo al hecho de que no se desea una imagen sintética”. Un trozo de investigación desconectado de los demás impide pensar las situaciones en su totalidad. En las presentes circunstancias tiene que “surgir necesariamente la conciencia de situación y ya no puede ser reprimida a larga la nostalgia por una visión coherente de la totalidad” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 93).



“La ciencia necesita –afirma Ortega– la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro. La vista de cada investigador es limitada: cada cual posee un ángulo visual diferente, que excluye otros modos de ver, y, por tanto, le ciega para ciertas facetas de los hechos. Sólo la integración de muchos puntos de vista enfocados sobre un mismo tema arrancan a éste su plena fecundidad”<sup>3</sup>.

Ortega destaca en muchos puntos de su obra la necesidad de ayuda mutua en que se encuentran las distintas especialidades científicas. El saber de uno se debiera articular en el hueco que es la ignorancia del otro. Así se obtendría “un saber compacto, sin agujeros”<sup>4</sup>.

De acuerdo con esta orientación general, uno de los objetivos de este trabajo de investigación es contribuir, en este sentido, a la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica a propósito del binomio masa-minoría selecta en la obra filosófica de José Ortega y Gasset, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista “que es, por otra parte, ineludible”<sup>5</sup>. La filosofía se diferencia del resto de disciplinas en que busca la unidad integradora de todos nuestros conocimientos y pone orden en nuestras valoraciones sentimentales y en las finalidades de nuestra voluntad. La filosofía se levanta sobre todos los particularismos científicos y aspira, no sólo a la unidad integral de ellos, sino a la unidad de todo nuestro saber con todo nuestro sentir y nuestro querer. Por eso, “su procedimiento consiste en recurrir del hombre desparramado en esta o la otra actividad científica (...) a la unidad viva que ese hombre es”<sup>6</sup>.

En este trabajo mi principal intención no es otra que estudiar las diferentes dimensiones o enfoques que los términos “masa” y “minoría selecta o superior” manifiestan en el pensamiento filosófico del intelectual español José Ortega y Gasset, ya

---

<sup>3</sup>*El silencio, gran brahmán*, O.C, II, 723 (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten, salvo cuando se especifique lo contrario, a la edición de *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)). La edición de Alianza Editorial de 1983 se citará, en su caso, indicando el título del escrito, el año de edición junto a las siglas de *Obras Completas* (O.c83), y tras ellas el tomo en romanos y la (s) página (s) en arábigos.

<sup>4</sup>*Boletín número 1 del Instituto de Humanidades*, O.c83, IX, 443. W. Dilthey se ha ocupado de esta cuestión en el marco de su intento de fundamentación de las ciencias del espíritu, cuya materia es la realidad histórico-social: “Toda ciencia particular nace únicamente mediante el artificio de destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social (...), toda ciencia particular conoce la realidad histórico-social sólo de modo relativo, concebida conscientemente en su relación con las demás ciencias del espíritu. La articulación de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su especialización, se vincula por tanto al conocimiento de la relación que cada una de sus verdades guarda con el conjunto de la realidad en que están comprendidas” (Dilthey, W.: *Crítica de la razón histórica*, edición de Hans Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí, Barcelona, Península, 1986, pp. 60 s).

<sup>5</sup>*Boletín número 1 del Instituto de Humanidades*, O.c83, IX, 443.

<sup>6</sup>*Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, O.c83, VI, 201.

que para éste: “pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquélla, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica”<sup>7</sup>. Se trata de descubrir el sentido o *lógos* de los escritos de Ortega a propósito del binomio masa-minoría selecta, pero en relación con el conjunto de su filosofía:

“Lo que es parte sólo puede entenderse si lo referimos al todo de que ello es parte –sólo en relación con ese todo es lo que es y tiene su verdadero sentido. La parte es así un órgano de un organismo (...). Si la parte sólo tiene sentido cuando vemos su puesto en el todo a que pertenece, quiere decirse que, por sí y aislada, carece de sentido precisamente porque es sólo parte, por tanto, algo incompleto, puro fragmento (...). De donde resulta que sólo tiene por sí mismo sentido, significación algo cuando no es fragmento, sino, por el contrario, realidad completa y genuino todo”<sup>8</sup>.

Mi pretensión se reduce a un estudio filosófico de los conceptos masa y minoría selecta en sus distintos haces, sin perder de vista el devenir del discurso teórico global del intelectual español. Aspiro a un conocimiento integral o pantonómico del pensamiento *elitista* de Ortega.

Por consiguiente, y teniendo en cuenta los puntos anteriormente mencionados, la presente investigación sobre Ortega es, ante todo, una lectura de su obra que busca aclarar el contenido filosófico de su pensamiento global y, sobre todo, a propósito del binomio masa-minoría selecta. Realizaremos un análisis minucioso del propio pensar de Ortega, su configuración y la lógica del mismo. El objetivo último consiste en afirmar una línea de continuidad en su filosofía desde el inicio de su producción hasta el final de la misma. Haremos hincapié en el hilo filosófico que se gesta en sus primeros trabajos y cómo se mantiene en muchos puntos y, sobre todo, observaremos cómo se desarrolla y enriquece con el paso del tiempo. Un marco filosófico que define a todas luces su aristocratismo.

La obra de Ortega seduce por la claridad expositiva de sus argumentos filosóficos; pero sus escritos son, como apunta Julián Marías, auténticos *icebergs* de los

---

<sup>7</sup>Prólogo a una edición de sus obras, O.C, V, 96.

<sup>8</sup>Velázquez, O.c83,VIII, 562 s. En *Una interpretación de la historia universal*, Ortega afirma que “si una cosa es parte es ininteligible mientras no la referamos al todo cuya es, como la hoja del árbol no es inteligible sino referida al árbol entero, ni la palabra se entiende sin incluirla en la frase y la frase interpretada desde la conversación completa en que surge. En cambio, la cosa que es un todo se hace inteligible sin más que ir recorriendo las partes que la integran” (*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 35 s). Esta relación de “parte a todo es una de las categorías de la mente y de la realidad, sin la cual no es posible esta gran operación que es el conocimiento. Esto nos permite generalizar y decir: las cosas todas del mundo real o son partes o son todos (...). Esto vale para todos los órdenes de lo real” (*ibíd.*, pp. 35 s).

que sólo vemos una pequeña parte, el resto lo hemos de descubrir nosotros. Hemos de descubrir el sentido o *lógos* de los escritos de Ortega. Una tarea nada fácil. Asimismo el estudio del papel que juegan en su pensamiento filosófico ambos términos, *masa* y *minoría*, requiere una lectura atenta y pausada de toda su obra<sup>9</sup>. Coincido con Harold Raley en que “es fácil entender mucho de lo que dice Ortega; es considerablemente más difícil dominar todas las ramificaciones de su pensamiento, o sea, el pleno significado de lo que dice”<sup>10</sup>. Para lograr nuestro fin analizaremos de la forma más minuciosa posible la evolución intelectual y circunstancial de su pensamiento filosófico<sup>11</sup>.

### 0.1.1.– *Masas y minorías selectas en la circunstancia personal de Ortega*

En 1932 Ortega se define como aristócrata en la plazuela intelectual que es el periódico<sup>12</sup>. Se afana, en este sentido, por llegar al mayor número de españoles y de forma especial al *hombre medio*, centro de buena parte de sus preocupaciones. Y la razón de ello es clara: para Ortega el hombre medio es el elemento decisivo en la historia de un pueblo, en cuanto es él quien marca el tono general del cuerpo nacional, ya que las

---

<sup>9</sup>No hago sino seguir las indicaciones del propio Ortega, quien nos dice que “yo no estoy muy seguro de que lo que digo tenga gran importancia, pero sí indicaré que si a alguien le interesa lo que digo, ha tenido y tiene que oírme –y quien dice oírle, entiende leerle– entero. ¡Porque se trata de toda una canción!” (*Meditación de la criolla*, O.c83, VIII, 428).

<sup>10</sup>Raley, H.: *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 14.

<sup>11</sup>Como Leibniz, Ortega puede ser considerado una de las mentes más poderosas con que ha sido regalado el destino europeo. Fue Ortega un maestro de la dialéctica que es “la técnica de la discusión con otros, del diálogo; es pura conversación, es pensamiento socializado (...). Este razonamiento discutiendo parte también de principios; pero estos no tienen por fuerza que ser verdad. Basta que lo parezcan a las gentes, es decir, que sean (...) –*endoxoi*– opinión reinante en la colectividad; por tanto, vigentes, u opinión pública” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 170). Es curiosa la crítica de Ortega a aquellos que lo consideran un literato más que un filósofo: “Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto– he tenido día por día que soportar en silencio, nunca interrumpido, como muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque *no escribía más que metáforas* –decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitiva de mi pensamiento. Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la observación de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué esenciales y graves razones, es el hombre el animal elegante” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 292 s).

<sup>12</sup>No más que un meditador independiente y algo discolo se considera Ortega, “un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida, que he eludido siempre toda representación oficial y toda magistratura para mantenerme libre y ágil al servicio de mi apasionada misión”, la salvación de la circunstancia española, y “a esta sencilla, fervorosa y lírica misión, he puesto mi vida (...), sin títulos ni atuendos, cantando libremente mi canción” (*Discurso en el Parlamento chileno*, O.C, IV, 227).

figuras egregias sólo tendrán virtualidad histórica si el hombre medio es capaz de emular su ejemplo<sup>13</sup>.

¿Qué percepción tiene Ortega de la realidad o circunstancia social nacional? Ortega afirma que en nuestro país, ni la cátedra ni el libro tienen eficiencia social, porque nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él lo puramente cotidiano y vulgar, en ningún caso lo creativo, pues toda creación es aristocrática. Las formas, por ejemplo, del aristocratismo *aparte* han sido siempre estériles en esta península. En el año 1932, Ortega reconoce la superlativa insuficiencia de nuestra vida intelectual y subraya que, desde hace unos diez años, España ha recaído en una perfecta inercia mental, de modo que “aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez”<sup>14</sup>. Este mismo año, Ortega se retira de la vida pública o política<sup>15</sup> de nuestro país con cierta desesperanza y desaliento. A partir de entonces se dedicó a otros menesteres más acordes con su vocación de filósofo o intelectual. Con anterioridad a esta decisiva fecha de 1932 Ortega ya había vislumbrado la condición de pueblo *pueblo* que se manifiesta “en la historia entera de nuestra España. No selección y modo, sino pasión y abandono. Sin duda, que esta sed alcohólica de apasionamiento posee escasa grandeza”<sup>16</sup>.

Todas estas insuficiencias le obligaron a poner su vida y todo su pensamiento al servicio de España. Se trata de la circunstancia sobre la que más ha pensado. Prueba de ello la encontramos en el conjunto de sus *Obras Completas*. Toda una labor intelectual que responde a su circunstancia vital más personal e inmediata. El filósofo aceptó sin

---

<sup>13</sup>La historia es, sin remisión, “el reino de lo mediocre (...). La genialidad mayor se estrella contra la fuerza ilimitada de lo vulgar. El planeta está, al parecer, fabricado para que el hombre medio reine siempre. Por eso lo importante es que el nivel sea lo más elevado posible. Y lo que hace magníficos a los pueblos no es primariamente sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Claro es que, a mi juicio, el nivel medio no se elevará nunca sin la existencia de ejemplares superiores, modelos que atraigan hacia lo alto la inercia de las muchedumbres. Por tanto, la intervención del grande hombre es sólo secundaria e indirecta. No son ellos la realidad histórica, y puede ocurrir que un pueblo posea geniales individuos sin que por ello la nación valga históricamente más. Esto acontece siempre que la masa es indócil a esos ejemplares, no les sigue, no se perfecciona (...). La realidad en historia es precisamente lo cotidiano, océano inmenso en que su vasta dimensión anega todo lo insólito y sobresaliente” (*Estudios sobre el amor*, O.C,V, 519).

<sup>14</sup>*Prólogo a una edición de sus obras*, O.C, V, 98.

<sup>15</sup>Dice Ortega: “como yo no sentía jamás gusto por la política, me era ello síntoma sobrado de que no tenía dotes. Pero España, esta España a cuya aventura he ligado desde niño mi existencia personal, me imponía cierta atención a la vida pública” (*Siguen los problemas concretos*, O.C, IV, 611). La vida política, dice Ortega, “supone que nos dedicamos a la vida pública, que hacemos de ella una de nuestras principales ocupaciones. Pero esto no es necesario ni exigible. Además no podrá existir vida política sino como condensación de mucha vida pública. El mínimun de ésta (...) es lo que hay que pretender y suscitar” (*Maura o la política*, O.C, III, 829).

<sup>16</sup>*Ideas sobre la novela*, O.C, III, 888.

condiciones su tarea<sup>17</sup>, su destino<sup>18</sup> más inexorable, la circunstancia de su nación y de su tiempo<sup>19</sup>. Un tiempo que es fuerte como posibilidad y a la vez tan problemático como actualidad. Se afanó por elevar a España al nivel de los tiempos<sup>20</sup> modernizándola<sup>21</sup>, por poner el espíritu de España al nivel de la historia. Ahora bien, aceptar nuestro tiempo como un destino no significa aceptar sin más el presente, sino todo lo contrario: criticar incesantemente nuestro tiempo para arrancarlo de su falsificación incesante y llevarlo a su verdad esencial<sup>22</sup>.

Una empresa de esta índole requería obligar a las masas a ser dóciles a su destino natural o biológico, vital e histórico. Este no es otro que seguir y homenajear a los mejores<sup>23</sup>, a los individuos superiores o egregios en todos y cada uno de los campos

---

<sup>17</sup>Todo vivir, individual o colectivo, es un hacer (...), un hacerse. De aquí que la vida se presente siempre, en su más íntimo y radical aspecto, como una tarea”. Ortega sabía cuál era su tarea, el servicio a España: “Yo no podía elegir mi tarea. No he hecho más que aceptarla y comenzar a cumplirla” (*Por qué he escrito el hombre a la defensiva*, O.C, IV, 305).

<sup>18</sup>La idea de que el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia no era para Ortega una simple idea, sino, sobre todo, una convicción. La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras éste, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término “de mi circunstancia era y es España (...). La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse (...). El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro mi destino español. No era un destino cómodo. La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a que dí el título de *Salvaciones*. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez, el mayor que hay en la tradición europea. Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema (...). ¿Dónde está –decidme– una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?” (*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 54 s).

<sup>19</sup>Somos todos en buena medida “hombres de nuestro tiempo (...). De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo” (*Vives-Goethe*, O.c83, IX, 514 s).

<sup>20</sup>La vida que hay que vivir, en este caso la vida y la circunstancia que a Ortega le ha tocado vivir, es siempre, “por fuerza, esta, esta de ahora, es decir, la de un tiempo determinado (...). Todo lo que quiera vivir, vivir plenamente, tiene que someterse a un imperativo inexorable: ser de su tiempo” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 786).

<sup>21</sup>Modernidad frente al tradicionalismo o casticismo de esa “España ornamental y sin sustancia” (*Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, O.c83, IX, 496). Ortega no se considera de temperamento conservador y tradicionalista, “soy un hombre que ama verdaderamente el pasado. Los tradicionalistas (...) no le aman; quieren que no sea pasado, sino presente. Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado” (*La vida en torno*, O.C, II, 185).

<sup>22</sup>Cuanto más seriamente se acepte *nuestro tiempo*, mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones. De éstas, “la más frecuente, la más vulgar (...) consiste en el extremismo. Al falsificador nato (...) que es incapaz de crear, no le queda otro medio para hacerse la ilusión de que crea, de que es alguien, sino exagerar la idea o el modo nuevos, llevarlos al extremo (...). Colocado en una idea o modo que uno no ha inventado, sino que ha recibido (...). Esto es lo contrario de la creación; es la definición de la inercia. Los exageradores son los inertes de su época (...). El hombre creador (...), el que vive con autenticidad, conoce los límites de su original verdad, y, por los mismo, está sobre aviso, pronto a abandonarla en el punto donde empieza a convertirse en falsedad” (*Revés de almanaque*, O.C, II, 816).

<sup>23</sup>La virtud fundamental de un hombre consiste en ser capaz de reconocer una superioridad, si bien es verdad que la mayoría de los hombres adolece de esa virtud, por lo que Ortega habla de “defecto

sociales. Una minoría selecta que es, en buena medida, de condición socio-profesional e intelectual. Una élite compuesta por los mejores, que ha de servir de indicadora, alentadora o correctora<sup>24</sup>. La esperanza de Ortega se reducía a que en España imperara el afán de selección o de mejoramiento reflexivo que, por ejemplo, ha permitido a Francia, generación tras generación, pulir su vida y su raza. Todos los españoles, masas y minorías, están llamados a participar en un programa común de futuro –elaborado por las minorías–, en un programa nacionalizador y no nacionalista-particularista o demagógico<sup>25</sup>.

La obra aristocrática de Ortega, su excelente ejercicio pensante se deben considerar como un servicio a su país<sup>26</sup>, aunque resultase que él mismo no hubiese servido de nada<sup>27</sup>. O como afirma en 1916 en *Personas, obras, cosas*:

“Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son mis trojes sólo de angustias y esperanzas españolas”<sup>28</sup>.

### **0.1.2.– Masa y minoría selecta como categorías analíticas para el estudio de la obra de Ortega**

*Masa y minoría selecta* son, desde mi punto de vista, dos de las principales categorías analíticas y de estudio de la obra de Ortega. Se trata de dos categorías filosófico-antropológicas de condición ético-axiológica extensibles a los universos histórico-social y personal<sup>29</sup>.

---

absurdo en quienes, como acontece a los hombres, no son más que un mísero rebaño que requiere un pastor” (*La actitud de Parménides y Heráclito*, O.c83, IX, 401).

<sup>24</sup>Podríamos decir con Johan Huizinga, quien se inspiró en muchas ideas de Ortega, que “uno de los impulsos más poderosos para conseguir el perfeccionamiento de los individuos y del grupo es el deseo de ser loado y honrado por la excelencia (...). Se busca el honor por las virtudes (...), la satisfacción de haberlo hecho bien. Haberlo hecho bien significa haberlo hecho mejor que los otros. Para ser el primero hay que demostrar serlo” (Huizinga, J.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1984, p. 82). Recordemos que Ortega menciona varias veces aquella frase de Don Quijote a Sancho donde aquél le dice a éste que “nadie vale más que otro mientras no haya hecho más que ese otro”.

<sup>25</sup>La demagogia es “alcoholización de las masas” y “los alcoholizados necesitan cada vez un más fuerte alcohol” (*De Europa Meditatio Quaedam*, O.c83, IX, 292).

<sup>26</sup>España “padecía y padece un déficit de orden intelectual. Ha perdido la destreza en el manejo de los conceptos que son (...) los instrumentos con que andamos entre las cosas. Era preciso enseñarla a enfrentarse con la realidad y transmutar ésta en pensamiento” (*Para el archivo de la palabra*, O.C, V, 86).

<sup>27</sup>Véase *Para el archivo de la palabra*, O.C, V, 96.

<sup>28</sup>*Personas, obras, cosas* (1916), O.C, II, 9.

<sup>29</sup>La obra de Ortega manifiesta un indudable propósito antropológico en lo que se refiere a su aristocratismo. Orringer se ha ocupado del antropologismo de Ortega, en el que confluyen varios autores, como por ejemplo Verwey, Simmel y Scheler: “Simmel había hecho estudios de

La distinción entre minoría selecta y masa no es primariamente ética (en el sentido de la ética formalista o del *deber ser* kantiano) ni jurídica. Pertenece a la constitución esencial de toda sociedad<sup>30</sup>. Una muestra de lo que digo aparece en *España Invertebrada* (1922):

“La cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa suele plantearse desde hace dos siglos desde una perspectiva ética o jurídica. No se habla más que si la constitución política, desde un punto de vista moral o de justicia, debe ser o no debe ser aristocrática. En vez de analizar previamente lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede a dictaminar sobre cómo deben ser las cosas. Este ha sido el vicio característico de los progresistas, de los radicales y, más o menos, de todo el espíritu llamado liberal y democrático. Se trata de una actitud mental sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geométrico*, un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tiene un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad. No basta con que algo sea deseable para que sea realizable y, lo que es aún más importante, no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea de verdad”<sup>31</sup>.

Las cuestiones de *ética* o de derecho son secundarias. Su misión es convertirse en instrumentos al servicio de las necesidades reales. También se trata de una de las múltiples y variadas críticas que Ortega lanza contra el idealismo subjetivista o contra el dogmático utopismo racionalista de la modernidad<sup>32</sup>. Éstos pretenden construir la realidad o explicarla sobre la base del *debe-ser* o del universal ideal-abstracto. Es cierto

---

psicoantropología y ejercía su mayor influencia en Ortega durante la época antropológica de nuestro pensador” (Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, Madrid, 1981, p. 11).

<sup>30</sup>Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 233.

<sup>31</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 486.

<sup>32</sup>Verdad es –afirma Ortega en 1915– que “no soy nada *moderno*, que aspiro a ser del siglo XX” (*Investigaciones psicológicas*, O.C83, XII, 433). Pero también hay que destacar su trabajo *Nada moderno y muy siglo XX* (1916). Lo real “rebosa siempre el concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea. Queda ésta siempre como un mísero esquema, como un andamiaje con que intentamos llegar a la realidad (...), la tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos de ella, por tanto, a confundirla con la idea, tomando ésta (...) por la cosa misma (...), idealización de lo real” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 867). En 1916 Ortega comenta que –en su primera época había relegado al último plano de consideración las preocupaciones individuales– “hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal” (*Personas, obras, cosas* (1916), O.C, II, 9).

que en una primera época el joven Ortega estuvo sumido en el idealismo<sup>33</sup> ético-objetivo de procedencia marburguesa o neokantiana cuyos principales representantes fueron Hermann Cohen y Paul Natorp<sup>34</sup>, eminentes y reconocidos discípulos de Kant<sup>35</sup>. Este idealismo objetivo no supone para Ortega ningún tipo de hostilidad para con lo real. Idealismo, afirma Ortega en 1906, es el amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más “íntimo quilificada nos da humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y de vena en vena nos mueve a ver todo como divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas”<sup>36</sup>.

El tema de nuestro tiempo consiste para Ortega, a partir de 1912/13, en la superación de la modernidad y con ella del idealismo en sus diferentes haces. La superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”<sup>37</sup>. Todo tiempo tiene su tarea, su misión o su deber de innovación. En el ámbito social o sociológico consiste en corregir una idea sumamente equívoca, a saber, pretender que la sociedad sea según a nosotros se nos antoja que debe ser: “Como si ella no tuviese su inmutable estructura o esperase a recibirla de nuestro deseo (...). Porque solo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es”<sup>38</sup>. Una sociedad, antes que justa, tiene que ser sociedad. Una sociedad es por esencia aristocrática. Es el resultado del influjo de una minoría social, moral e intelectualmente superior, sobre la masa social o muchedumbre: “Conviene reconocer, en este orden, como en los demás, la jerarquía entre los mejores y los peor dotados”<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup>Educado en la época moderna, Ortega afirma que “ha sido nuestra casa y a cuyo entierro, sin embargo, asistimos” (*Vives-Goethe*, O.c83, IX, 524). Así dice que “yo no soy (...) idealista. Idealismo es precisamente el nombre de esa enfermedad terrible que ha padecido Occidente (...). No soy idealista. Los idealistas son unos señores que se sacaban los ideales de su propia cabeza. Vicio tal ha sido la miseria mayor de Occidente durante los dos últimos siglos, el morbo que nos ha extenuado. Yo creo, por el contrario, que los ideales, las formas de lo perfecto, hay que extraerlos de la realidad misma” (*Meditación de la criolla*, O.c83, VIII, 425).

<sup>34</sup>En su segunda época, Ortega se separa del neokantismo: “Largo tiempo he vivido yo –y añadido que para mi aprendizaje filosófico lo considero una aventura–, largos años he vivido yo –afirma Ortega en 1915– ejercitando una filosofía –la neokantiana– para la cual, declarada y resueltamente, las cosas no son como son sino como deben ser. Conozco, pues, demasiado esa actitud mental para aceptarla ahora, cuando no se trata de aprender lo que han dicho los filósofos sino de averiguar lo que las cosas son” (*Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 447).

<sup>35</sup>En efecto, en su primera época Ortega se muestra plenamente influenciado por la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y por la *Crítica de la razón práctica*. Su pensamiento elitista acusa los planteamientos teóricos y racionalistas kantianos. De este importante asunto me ocuparé en el primer capítulo de este trabajo de investigación.

<sup>36</sup>*Las fuentes de Nuremberg*, O.C, II, 16 s.

<sup>37</sup>*¿Qué es filosofía?*, O.c83, VII, 392.

<sup>38</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 485.

<sup>39</sup>*El silencio, gran brahmán*, O.C, II, 725.



Una sociedad en buena salud se transmuta en un aparato de perfeccionamiento o de mejoramiento humanos, es decir, pedagógico. La misión de la minoría consiste en dar ejemplo y transmitirlo. La misión de la masa no es simplemente obedecer, sino también entender y asumir la superioridad de determinados individuos. La docilidad ante lo superior tiene que ser entendida como comportamiento razonable, como reconocimiento o aceptación voluntarios de lo que la razón nos muestra como lo mejor. Thomas Mermall, excelente especialista del pensamiento de Ortega, nos habla de que la misión de las masas no es otra que la *voluntaria emulación de personas ejemplares*, de personas que destacan por poseer una perspectiva sobre el mundo de la realidad y sobre la verdad de las cosas de toda suerte especial<sup>40</sup>. Más que de imitar voluntariamente, de lo que se trata, sobre todo, es, desde mi punto de vista, de educar a las masas con el fin de que estimen al que *manda*, que lo sigan, que se solidaricen con él. En esto consiste la *obediencia* para Ortega<sup>41</sup>, más allá de las relaciones de dominación de las que por ejemplo nos habla Elorza en su polémico libro *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup>Es el intuicionismo de las individualidades egregias el que forja las categorías, las hipótesis y las interpretaciones desde las que ha de resultar el conocimiento. El *elitismo* orteguiano desemboca en el *perspectivismo* en el ámbito del conocimiento científico de la realidad social (Véase Elorza, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 139). La doctrina del punto de vista o la teoría de la perspectiva ocupa un lugar destacado en la obra de Ortega, quien dice que “cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital (...). Cada individuo es un punto de vista esencial” (*El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 614 s). En *Verdad y perspectiva* (1916), dice Ortega que “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad (...). La verdad, lo real, el universo, la vida (...) se quiebra en facetas innumerables (...) cada una de las cuales da hacia el individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, lo que ve será un aspecto real del mundo (...). La realidad, pues, se ofrece en múltiples perspectivas (...). La perspectiva visual e intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y (...) componamos el torrente de lo real” (*Verdad y perspectiva*, O.C, II, 162 s). La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que “está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno (...). El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que les damos, pertenecen a uno u otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarlas, dislocarlas sin daño apreciable” (*Apátia artística*, O.C, II, 458).

<sup>41</sup>Véase Ferreiro Lavedán, I.: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Madrid, Tórculo Ediciones, 2002, pp. 138 y ss. Según Ferreiro Lavedán, Ortega apoya toda su teoría social en la *docilidad de las masas*.

<sup>42</sup>Coincido con Ignacio Sánchez Cámara en que es incorrecta la interpretación de Elorza. No se trata de necesarias relaciones de dominación, sino de un influjo ejemplar aceptado por la masa, o que al menos debe ser aceptado por ella (Véase Sánchez Cámara, I.: “Sobre la interpretación política de Ortega”, *Revista de Occidente*, Madrid, nº 60, 1986, p. 142).

*Masa* y *minoría selecta* son dos formas o tipos de vida<sup>43</sup>. Se manifiestan en todos y cada uno de los ámbitos, clases o grupos sociales, es decir, en todos los órdenes o esferas de la sociedad, incluso en la esfera religiosa:

“Una existencia disciplinada, cuando es religiosa, requiere que la persona sienta constantemente la presencia de Dios, como un espectador y juez que impide el abandono y el acto vil. Cuando no es precisamente religiosa, la existencia altanera exige que nos tengamos presentes a nosotros mismos”<sup>44</sup>.

Es indudable la relevancia de que gozan los conceptos *masa* y *minoría selecta* en el pensamiento filosófico de Ortega en sus diferentes vertientes. La dialéctica minoría-masa u hombre élite y hombre multitudinario o *masa* es una idea central y vertebradora en la filosofía de Ortega. Una idea que encontrará su expresión más desarrollada en la obra *La rebelión de las masas* (1930). Pero se trata de una constante en su pensamiento<sup>45</sup>. Como también son una constante las críticas de Ortega tanto a la ausencia de ejemplaridad o de modelos de vida de las minorías como al exceso de indocilidad o rebeldía de las masas. Esta vil rebeldía también se manifiesta en el campo político. En la época de las corrientes y del dejarse arrastrar, muchos hombres –afirma Ortega aludiendo a los nefastos regímenes políticos totalitarios– vuelven a sentir nostalgia del rebaño: “Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida juntos (...). Por eso, en muchos pueblos de Europa –afirma Ortega en 1930– andan buscando a un pastor y a un mastín”<sup>46</sup>.

Todas las empresas políticas orteguianas tienden a que las masas vivan a la *altura de los tiempos* o con conciencia histórica. Despertar en ellas el respeto por aquellos individuos con alguna cualidad egregia o excelente<sup>47</sup>. Pero no basta que la cualidad sea

---

<sup>43</sup>La minoría rectora –afirma Julián Marías– no está constituida por individuos –se entiende, en su integridad–, sino por acciones vitales de ciertos individuos, por funcionamientos concretos de estos en la dimensión en que son realmente cualificados. La pertenencia “a la minoría rectora no es una condición permanente de ciertos hombres, sino una función que cada uno ejerce en tanto en cuanto está calificado para ello; y tan pronto como esa función acaba, el individuo ha de reintegrarse a las filas de la masa y, por tanto, ha de ser dócil” (Marías, J.: *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 65). Sin embargo, masa y minoría selecta son dos tipos de vida que dan lugar, como muy acertadamente comenta Ignacio Sánchez Cámara, a dos tipos humanos. Se trata de dos formas de vida o de dos clases de hombres, que, si bien es cierto que se manifiestan activamente en el ámbito social, no son exclusivamente funciones sociales. Es por ello que la interpretación de Marías, como dice Sánchez Cámara, es algo restrictiva, pues Ortega habla de dos tipos humanos o clases de hombres (Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 51).

<sup>44</sup>*El hombre a la defensiva*, O.C., II, 751.

<sup>45</sup>Véase Zamora Bonilla, J.: *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002, p. 210.

<sup>46</sup>*Socialización del hombre*, O.C., II, 831.

<sup>47</sup>La excelencia del hombre selecto le hace estar dotado para detectar superioridades ajenas, tanto en el campo que más conozca, como en los demás más ajenos, así como para sentir entusiasmo por ellas. La nobleza comienza por ser captación de excelencia. El hombre noble es el primer seguidor dócil de

egregia, es preciso además que el individuo la tenga. Es importante, en opinión de Ortega, sentir curiosidad hacia los hombres mejores. Sin esta curiosidad, pasarán ante nosotros “las criaturas más egregias –normas de magnanimidad– y no nos percataremos”<sup>48</sup>. Es la curiosidad un lujo vital que sólo pueden poseer organismos con alto nivel de vitalidad<sup>49</sup>. El débil es incapaz de esa atención desinteresada “y previa a lo que puede sobrevenir fuera de él. Más bien teme a lo inesperado que la vida pueda traer (...), y se hace hermético a cuanto no se relacione (...) con su interés subjetivo”<sup>50</sup>. Un

---

cuanta superioridad sienta, sin por ello, y contra lo que dice Marías, quedar reintegrado en la masa y dejar de ser noble por tanto (Véase Ferreiro Lavedán, I.: *La teoría de los usos de Ortega*, Madrid, Tórculo Ediciones, 2002, pp. 136 y ss). El noble “no innova en todos los campos, ni siquiera es pensable que esté innovando continuamente en el suyo propio” (Ibid., p. 136, n.). Su condición de noble varía por razón de su actividad. También el acto, la actuación o actividad pueden hacer de una persona masa o minoría en un determinado momento, pues en esa actividad manifiesta en cierta medida su actitud o sensibilidad ante la vida.

<sup>48</sup>*Para una psicología del hombre interesante (conocimiento del hombre)*, O.C, V, 190. Las minorías selectas disponen de una vida creadora, que “supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 468).

<sup>49</sup>El exceso de vitalidad o el superávit de plenitud vital es susceptible de ser contagiado de un individuo a otro: “Cada cual advierte que todos sus actos, mentales o materiales, manan, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser. Y advierte además que ese tesoro tiene una cuantía determinada y que a veces parece menguar y otras henchirse como una vena fluvial hasta cierto nivel máximo. Y no sólo percibe éste su básico tesoro de energía, sino, lo que es más sorprendente, al entrar en contacto con otro hombre, nota al punto la cantidad y la calidad de la vida ajena. Al separarnos de cierta persona con quien hemos conversado un buen rato nos sentimos tonificados. Y no porque aquella persona sea muy inteligente, ni porque se haya mostrado bondadosa. Sin embargo, salimos del trato con ella como refrescados, llenos de confianza en nosotros mismos, optimistas, saturados de impulsos y plenitud, con una firme fe en la existencia. Si quieremos analizar los motivos de esta corroboración y aumento de vitalidad, no hallamos ninguno concreto. Mas hay otras personas cuya proximidad, por breve que sea, nos deja maltrechos y extenuados, llenos de desconfianza y como si la existencia hubiese cobrado un agrio sabor. Al separarnos de ellas somos menos que antes y, por así decirlo, hemos perdido calorías. Y es que, en efecto, hay dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantiene siempre en superávit; otros, de vitalidad insuficiente, siempre en déficit. El exceso de aquellos nos contamina favorablemente, nos corrobora y nos nutre; el defecto de éstos nos deprime y mengua. Porque la vida es precisamente la realidad única, entre todas las del cosmos, que se contagia. Hasta el punto que cabría, por uno de sus haces, definir la vida como aquello que es capaz de contaminar y contaminarse. Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes nos robustecemos; entre débiles nos extenuamos. Se contamina hasta la belleza –contra lo que dice el vulgo–; se contagia la vejez y la juventud (...). Ese fondo de vitalidad nutre el resto de nuestra persona y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea –moral, científico, político, artístico, erótico–, sin abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado alma corporal” (*Vitalidad, alma, espíritu*, O.C, II, 573 s). La buena salud de una sociedad depende de este hecho: que los individuos de vitalidad decadente o meguante reciban como una transfusión vital de aquellos individuos con exceso de vitalidad. La importancia de Nietzsche en este punto es manifiesta. Dice Ortega que Nietzsche “no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida (...). El ritmo de lo que Nietzsche llama la vitalidad ascendente que se percibe con mayor fuerza en los estadios previos a la inteligencia, este pensador proclama la virtudes de esa vitalidad ascendente –la dureza, el ansia de dominio, etc –” (*Ensayos de crítica*, O.C, II, 230).

<sup>50</sup>*Para una psicología del hombre interesante (conocimiento del hombre)*, O.C, V, 191. Es el hombre vulgar un ser viviente que se cierra hacia dentro de sí mismo y forma así “una intimidad conclusa (...),

hermetismo e interés subjetivo que se predica de la mayor parte de los hombres, incapaces de sentir el ansia emigratoria hacia el más allá de sí mismos. Se encuentran plenamente satisfechos con la línea de su horizonte: “Semejante tesitura –afirma Ortega– es incompatible con la curiosidad radical que es, a la postre, un incansable instinto de emigraciones (...), de ir desde sí mismo a lo otro”<sup>51</sup> superior a uno mismo. La mayoría no puede correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando esta es evidente, “el que no ve tiene que fiarse del que ve”<sup>52</sup>.

## 0.2.– JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DEL TEMA

He optado por estudiar el binomio *minoría-masa* por diferentes razones, que podemos englobar bajo dos grandes rótulos: el interés histórico del tema y, sobre todo, el interés teórico-filosófico del mismo.

A) En primer lugar, por el interés histórico del tema, que podemos concretar en dos niveles distintos: primero, su importancia en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico desde la antigüedad clásica hasta nuestro tiempo; segundo, el valor que presenta en la biografía vital e intelectual de Ortega. De este segundo nivel ya he dado buena cuenta anteriormente. Por lo que respecta al primer punto o nivel, hay que decir que sobre ambos conceptos se ha destilado buena parte del pensamiento filosófico occidental de todos los tiempos. La distinción entre los pocos egregios y los muchos vulgares tiene una larga tradición en el pensamiento socio-político de carácter conservador<sup>53</sup>. Desde Heródoto, Tucídides, Isócrates, Heráclito, Platón, pasando por Salustio, Cicerón, Tácito, etc. se han tenido palabras de desprecio hacia las masas o hacia el vulgo. En el Renacimiento cabe destacar la figura de Maquiavelo. En nuestros días son objeto de mención los grandes teóricos del elitismo clásico o tradicional (Mosca, Pareto)<sup>54</sup> y también del liberalismo (J. S. Mill o Tocqueville), así como los críticos de la

---

hermética, frente al gran mundo exterior, un dentro, pues, separado del gran fuera que es el universo. Esta oclusión o cerramiento del organismo se llama en anatomía y fisiología obliteración” (*Velázquez*, O.c83, VIII, 604).

<sup>51</sup> *Para una psicología del hombre interesante (conocimiento del hombre)*, O.C, V, 191.

<sup>52</sup> *Defensa del teólogo frente al místico*, O.C, V, 727.

<sup>53</sup> Ortega no puede ser tenido como un pensador conservador, porque no lo fue. Él mismo dice que “es inútil anhelar un pasado en el presente, querer detenerlo y perennizarlo. Nuestros presentes llegan sin cesar, se van acumulando y de modo inexorable nos separan progresivamente de eso que pasó” (*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 117).

<sup>54</sup> Ortega no habla en términos exclusiva o primariamente políticos como sí hace el elitismo clásico o tradicional. No se refiere exclusivamente a una minoría política o detentadora del poder político, sino, sobre todo, a una minoría cultural o superior en términos pedagógico-espirituales, que bien es cierto puede llegar a manifestarse en el deteriorado campo de la política. La teoría de la minoría selecta (expresión que acuñó Sánchez Cámara) no se ajusta al modelo de las teorías elitistas, aun cuando

sociedad o cultura de masas, entre los que se encuentra el propio Ortega y Gasset junto a Nietzsche, Heidegger, Scheler, Mannheim, Marcuse, Adorno y Horkheimer. A todos ellos haremos referencia en este trabajo de forma más o menos pormenorizada, pues se ocupan y preocupan por temas comunes. Les interesa de forma especial el irreversible proceso de masificación o el igualitarismo radical o mediocre que alienta en las sociedades contemporáneas.

Desde los orígenes de la filosofía en Grecia, alrededor del siglo VI a. C, un buen número de pensadores de aquel estadio histórico se han preocupado por las distintas formas de gobierno de la sociedad. La mayoría de ellos abogaban por que la dirección de la vida social recayera en manos de una minoría o aristocracia de hombres ilustres o excelentes, doctos en tales labores. El pensamiento griego apuesta por el *elitismo* social. Se resuelve en la defensa de un aristocratismo social e intelectual. Se trataba de un modelo de sociedad en que se primaba la jerarquía de funciones, de entre las que destacaban aquellas de índole intelectual. Las masas aparecen marginadas o en un segundo plano. Ortega nos advierte del mal humor contra el vulgo característico de toda una serie de filósofos, como Parménides, Heráclito, Jenófanes, Sócrates, Platón, Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Comte. El único que no se enfada con nadie, afirma Ortega, “es el dulcísimo Dilthey”<sup>55</sup>.

El problema de las masas y la importancia de las *élites* en la dirección de los destinos de la vida social surgió en el pensamiento clásico bajo la forma del binomio de los “pocos” y los “muchos”, cuya primera discusión filosófica amplia se halla en la *República*. Platón es el primer gran representante del pensamiento político elitista<sup>56</sup>. Pero Ortega identifica a Heródoto como el primero en establecer la distinción entre tres posibles sistemas de gobierno: el gobierno de uno (monarquía), de unos pocos

---

comparten ciertas cuestiones. Ortega y Gasset, como afirma María Teresa López de la Vieja, no se refiere a una casta, aristocracia o clase gobernante, sino, entre otras cosas, a una *élite informal* o *estratégica*. Es decir, a un grupo que suele ser clave en el desempeño de una determinada función, aunque no tenga tareas bien definidas. Una minoría reflexiva que sirve a la sociedad definiendo patrones de creencia o valores a adoptar por el resto de los ciudadanos. La minoría puede tener influencia, pero no tendrá responsabilidad de gobierno. Esta élite informal desempeña, en suma, una actitud especializada. Ortega y Gasset ofrecía una versión *epistémica*, vinculada a competencias y conocimientos, de la actividad política. Estaba persuadido de que las minorías tienen un proyecto de vida, mayor información y aptitudes para deliberar sobre lo privado y lo público. En definitiva, Ortega alude a minorías reflexivas o funcionales desde este punto de vista (Véase López de la Vieja, M.T.: “Democracia y masas en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº1, 2002, pp. 144 y ss).

<sup>55</sup>La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.c83, VIII, 293.

<sup>56</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 43.

(oligarquía) y de muchos (democracia)<sup>57</sup>. Heródoto cita al rey persa Darío, quien expuso su opinión en los siguientes términos:

“Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género (es decir, que se tratará de la mejor democracia, de la mejor oligarquía y del mejor monarca), afirmo que este régimen es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobierno único, si se trata del hombre de más valía; pues, con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los individuos (...), la monarquía es (...) el mejor régimen (...), la monarquía es lo mejor”<sup>58</sup>.

Esta es la primera vez que en la literatura griega aparece esta reflexión sobre los posibles regímenes políticos o sistemas de gobierno, es decir, un examen crítico de las constituciones. Sigue con tal distinción Platón, influido por el elitismo y la ética órfico-pitagórica. Éste propone un gobierno regido por magistrados-filósofos o sabios. Una *filosocracia* como gobierno ideal:

“A menos –afirma Platón en *La República*– que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma

---

<sup>57</sup>Esto empieza a aparecer en el orden político, como documento, en el libro III de Herodoto en la famosa conversación de los siete persas cuando discuten sobre qué forma de gobierno darían a su país. Pero luego, afirma Ortega, adquiere su primera fórmula clásica en los dos maravillosos libros VI y VII de *La República*, de Platón. Después de Platón, Aristóteles modela aún más la expresión de esta experiencia, pero no la reforma. No descubre nada nuevo, como tampoco Platón había incluido nada nuevo. Esta imagen de todo proceso histórico desde mil y mas años se había decantado en la conciencia griega y romana. Se compone, afirma Ortega, de tres grandes ideas o imágenes. La primera de ellas es esta: la experiencia de que toda forma de gobierno lleva dentro de sí su vicio congénito y, por lo tanto, inevitablemente degenera. Esta degeneración produce un levantamiento, el cual derroca la Constitución, derrumba aquella forma de gobierno y la sustituye por otra, la cual a su vez degenera y contra la cual, a su vez, se sublevan, siendo también sustituida. Aristóteles discute en este punto con Platón, pero al fin se llega a una especie de doctrina canónica del pensamiento político, que viene a ser, según Ortega, esta: la institución más antigua y más pura es la Monarquía, pero degenera en el poder absoluto, que provoca la sublevación de los hombres más poderosos del pueblo, de los aristócratas, que derrocan la Monarquía y establecen una Constitución aristocrática. Pero la aristocracia degenera a su vez en oligarquía y esto provoca la sublevación del pueblo, que arroja a los oligarcas e instaura la democracia. Pero la democracia es muy pronto el puro desorden y la anarquía; va movida por los demagogos y acaba por ser la presión brutal de la masa, de lo que se llamaba entonces, el populacho, *okhlos*, y viene la *okhlocracia*. La anarquía llega a ser tal que uno de esos demagogos, se alza con el poder e instaura la tiranía, y esa tiranía perversa se convierte en Monarquía, y se tendrá que las instituciones se muerden la cola y vuelve a empezar el ciclo de evoluciones, ciclo o circuito de las formas de gobierno. Supone esto no creer en ninguna forma política, tanto en Platón como en Aristóteles. Todas esas formas de gobierno concretas, son llamadas por Platón *hemartémata* y por Aristóteles *hamartémata*, errores, pecados y desviaciones. La reacción a esa opinión desesperada respecto de las posibilidades de las formas políticas consiste, afirma Ortega, en imaginar una Constitución mixta –en ella habría un poco de Monarquía, de aristocracia y de democracia– que va a dar quehacer a todos los pensadores, desde Platón, que la anuncia en *Las leyes*, hasta Aristóteles, quien va a reflexionar sobre ella, y con el cual es posible afrontar la desesperación política (Véase *Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 28 y ss).

<sup>58</sup>Heródoto.: *Historia*, Libro III, cap. 82, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1979, nueve libros, vol. II, pp. 163 s.

persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente”<sup>59</sup>.

El pensamiento de Platón interesó mucho a Ortega. La importancia del filósofo ateniense es manifiesta en su teoría política. A él alude en innumerables ocasiones. Es indudable que Ortega leyó *La República*, cuyo “Mito de la Caverna” es, como afirma José Lasaga Medina, uno de los lugares clásicos del *aristocratismo* intelectual defendido por Ortega<sup>60</sup>, al menos en una de sus vertientes. Pero Ortega se desmarca de la idea platónica de que gobiernen los filósofos<sup>61</sup>. La *aristocracia* orteguiana no tiene cabida dentro de la concepción elitista platónica del gobierno de los mejores. Identificar el elitismo orteguiano con el de Platón a este respecto supone, como muy acertadamente afirma Pedro Cerezo Galán<sup>62</sup>, un solemne disparate histórico, amén de una frívola hermenéutica que raya en la mala fe:

“Cuando Platón advertía –afirma Ortega en 1906– que las sociedades no marcharían correctamente mientras no fueran los gobernantes filósofos o los filósofos gobernantes, cometió una indiscreción que, por ser él hombre tan antiguo, casi le es perdonable. Yo, al menos, quisiera perdonar al discípulo de Sócrates la indiscreción de exigir que un ministro fuera filósofo”<sup>63</sup>.

Es cierto que Ortega, muy explícito la mayoría de las veces, comenta que “Platón quería que gobernasen los filósofos; no pidamos tanto, reduzcamos al mínimum nuestro deseo, pidamos que no nos gobiernen analfabetos”<sup>64</sup>. También afirma Ortega en 1926 lo siguiente:

“Siempre he sido hostil a Platón, porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para deseárselos semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que

---

<sup>59</sup>Platón.: *La República*, V, 473 d-e, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, pp. 282 s.

<sup>60</sup>Véase Lasaga Medina, J.: “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 7, 1996, Madrid, UNED, p. 243.

<sup>61</sup>En 1931 afirma Ortega: “he sostenido siempre, contra los *platónicos*, que no es deseable para un pueblo ser gobernado por filósofos; pero (...) es mucho más grave (...) que lo gobiernen hombres de negocios” (*Los problemas concretos*, O.C., IV, 607).

<sup>62</sup>Véase Cerezo Galán, P.: “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M.T. (edc): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 117.

<sup>63</sup>*Reforma del carácter, no reforma de las costumbres*, O.C., I, 111.

<sup>64</sup>*Los problemas nacionales y la juventud*, O.C.83, X, 111.

los filósofos han pensado, no para hacerles caso –jeso de ninguna manera–sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio”<sup>65</sup>.

Aristóteles, en la línea de su maestro, también distinguió entre las tres formas de gobierno. Pero el preceptor de Alejandro Magno fue más *realista* que su maestro Platón. Aristóteles sabía que el gobierno de los mejores era algo muy complicado o harto difícil dadas las circunstancias socio-políticas de aquel estadio histórico. Una posición que Platón adoptó ya en sus últimas obras y de forma especial en su obra *Las Leyes*. Lo que nos interesa de Aristóteles es la distinción que realiza entre el saber teórico o contemplativo, patrimonio de una minoría de individuos con una elogiada superioridad intelectual, y el saber *poiético* o productivo, inherente a la muchedumbre indocta o vulgar:

“Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen mejor, y éste es aquel bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad, se ha dicho antes, sin virtud no puede existir, es evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco han de ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)”<sup>66</sup>.

La filosofía política aristotélica también seduce intelectualmente a Ortega. Éste se mostraría favorable sobre todo al concepto de prudencia como elemento indispensable para la óptima rectoría de los destinos sociales<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup>*Sobre la muerte de Roma*, O.C, II, 649. Ortega se opone en múltiples ocasiones en su obra a la teoría platónica de los gobernantes-filósofos o viceversa. Es más, según él, ni el mismo Platón creía en ella, pues dice Ortega que “se dirá que Platón proclama la necesidad de (...) o que los filósofos fuesen gobernantes o que los gobernantes fuesen filósofos (...). El sentido de esta sentencia es más complicado de lo que parece, nadie puede ni por un momento creer que Platón lo decía en serio (...). Si Platón dijo aquello, no fue porque, de verdad, lo ambicionase, sino, al revés, precisamente porque entonces lo consideraba imposible, utópico, paradójico, irritante” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 247).

<sup>66</sup>Aristóteles.: *La Política*, 1328b-1329a, traducción y notas de Manuela García Valdés, VII, 3-4, Madrid, Planeta de Agostini, 1996, p. 387.

<sup>67</sup>Me parece muy oportuna y válida la reflexión de María Teresa López de la Vieja, que dice que Ortega y Gasset no siguió los argumentos de Platón a favor del filósofo gobernante, sino los de Aristóteles: quienes deliberan rectamente, los prudentes, son siempre el modelo a seguir. Si las minorías tenían un proyecto de vida, mayor información y, por tanto, más aptitudes para deliberar sobre lo privado y lo público, la conclusión, en opinión de López de la Vieja, era obvia: conocimientos y competencias –versión *epistémica*– son el requisito para poder dirigir y gobernar. La tesis de Ortega y Gasset sobre la primacía de los agentes con competencia cognitiva –las minorías– sobre aquellos otros agentes que no desarrollan tales competencias –las masas– plantea, aún hoy, el interesante problema del liderazgo en el marco de las sociedades democráticas (Véase López de la Vieja, M.T.: “Democracia y masas en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº1, 2000, pp. 137 y ss).



Después de mencionar a algunos de los principales teóricos de la antigüedad clásica, he de afirmar que, en términos generales, la *masa* o muchedumbre ha sido considerada como aquella parte de la población que es el objeto, no el sujeto, de la autoridad. En casos de aristocratismo extremo o radical se la ha considerado el objeto, y no el sujeto, de la historia misma. Tradicionalmente ha funcionado el principio de la jerarquía o de la desigualdad real entre los hombres como eje vertebrador de la sociedad. Desde la antigüedad clásica hasta nuestros días ha primado la gran dicotomía histórica entre los pocos y los muchos<sup>68</sup>. A un lado están “los que mandan”, “los que saben” o los que están junto a los centros sacralizados del poder político, intelectual o social; a otro, la mayoría, los *hoi polloi*, la *plebs*, los *proletarii*, la *populace*, el vulgo, la muchedumbre o masa, por definición innumerable. Las minorías dominantes han considerado a los “muchos” como una masa sin poder, sobre todo porque es incapaz de ejercerlo. Las masas, afirma Ortega, son incapaces de dirigir su propia vida y menos aún pueden pretender regentar de forma soberana la sociedad. Las masas son incapaces de regir el orden social: masa y caos son lo mismo cuando la *forma* aristotélica, léase la voluntad de los pocos, no se sobrepone a la masa o materia informe. La tradición conservadora del pensamiento occidental también le atribuye otras características, a saber: las masas son homogéneas, indiferenciadas, comparadas con la complejidad de la vida, la cultura o la estratificación que se advierte en las capas altas de la sociedad. Las masas son ignorantes, supersticiosas, crédulas e irracionales. Sólo pueden redimirse apareciendo como “pueblo”; es decir, como masa ordenada, piadosa, obediente, admiradora de la autoridad, diligente en sus tareas<sup>69</sup>.

B) En cuanto al interés teórico-filosófico del tema objeto de estudio, considero que el pensamiento elitista de Ortega, que ha suscitado un enorme interés en los círculos orteguianos, presenta una indudable relevancia si tenemos en cuenta que marcó el devenir de su filosofía y sobre todo enriqueció, y lo sigue haciendo, las teorías críticas de la sociedad y la cultura de masas. De este importante asunto trataré especialmente en el quinto capítulo de este trabajo.

---

<sup>68</sup>En *Del Imperio Romano* (1941), dice Ortega que “en torno a los nobles está el *ciudadano desconocido*, la plebe, palabra de origen problemático, pero cuya radical deja entrever el significado originario de muchedumbre. La plebe se hizo muy pronto numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia, se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: los *pocos* y los *muchos*” (*Del Imperio Romano*, O.c83, VI, 99).

<sup>69</sup>Véase Giner, S.: *La sociedad masa: ideología y conflicto social*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, p. 23. De todos estos asuntos me ocuparé, especialmente, en el capítulo que hemos dedicado al análisis de las ideas orteguianas en el marco de las teorías críticas de la sociedad y cultura de masas.

De momento he de decir que en este sentido me inclino favorablemente por la actualidad o vigencia de las ideas político-filosóficas de Ortega, de las que daré buena cuenta a lo largo de este estudio. Se trata de una justificación más por la que he decidido estudiar el binomio masa-minoría selecta en la totalidad de su pensamiento filosófico. La presencia de las ideas de Ortega en el devenir de la sociedad consumista de masas actual es una constatación que comparto con autores como Jaime de Salas, Ignacio Sánchez Cámara, Pedro Cerezo, Thomas Mermall, Julián Marías o Domingo Hernández Sánchez. Todos ellos reconocidos especialistas en el pensamiento orteguiano.

Me interesa estudiar tanto el fenómeno de las muchedumbres o de las aglomeraciones en su aspecto cuantitativo o visual como la soberana dictadura actual del hombre masa rebelde en su dimensión cualitativa y más peyorativa. Me parece muy oportuna la disección psico-social que Ortega realiza del hombre masa sublevado. Pero sobre todo considero de un indudable valor en su pensamiento la censura a que somete el modo de actuar de este tipo de hombre en su versión de *bárbaro especialista*<sup>70</sup>. Éste se cree legitimado por las virtuosidades cognoscitivas de que presume en su parcela o reducido campo de conocimiento, para imponerse de un modo activista en aquellas otras áreas en las que no es experto o en las que carece de la necesaria cualificación ético-profesional e intelectual. Se trata de un sabio-ignorante (sabio en su parcela de saber e ignorante en el resto de campos del conocimiento) que hace acto de presencia en todas las clases o grupos sociales de la sociedad europea contemporánea, gracias a la democratización o el aumento de las facilidades de acceso de casi todos los individuos a una educación superior especializada. La moderna sociedad industrial contemporánea es una sociedad de hombres competentes que hacen progresar la ciencia y el conocimiento en general, pero no menos *masa* rebelde en aquellos otros casos en los que se comportan de forma petulante o sin la más mínima solidaridad con el porvenir de la ciencia. No en vano Ortega nos advierte de que el hombre masa actual no es tonto sino que dispone de una mayor inteligencia o capacidad intelectual que el de ninguna otra época, aun cuando no le sirva de nada, pues se recrea en su propia limitación sin aspirar a un mayor perfeccionamiento o apertura de horizontes cognoscitivos y culturales.

---

<sup>70</sup>El fenómeno del *bárbaro especialista* responde, como veremos en su momento, a un caso de perversión ética del racionalismo dieciochesco científico-raciocinante e ilustrado burgués. Éste llega hasta nuestros días de forma residual y ha contribuido en la generación de un hombre racional-competente o ilustrado científico-técnicamente pero no menos *masa* rebelde en su intento de imponer su porciúncula de legítima razón en aquellas campos en que ésta no es operativa.

El hombre masa europeo contemporáneo es un ser anónimo que coincide precisamente en este anonimato de su persona con el Estado, de cuyo intervencionismo en exceso nos alerta Ortega en un capítulo de *La rebelión de las masas* que lleva por título “El mayor peligro: el Estado”. El Estado desborda en muchos casos la actividad política e invade ámbitos o esferas privativas del individuo de toda suerte necesarias para que éste se desarrolle o perfeccione como persona única e inalienable. El estatismo contemporáneo encuentra acomodo en una democracia radical o *morbosa* que favorece la soberanía ejercida por personas no cualificadas o poco exigentes consigo mismas en todos los ámbitos sociales. La democracia es saludable como forma de organización o de desarrollo político, pero no como principio integral de la existencia. Ni el Estado contemporáneo, dirigido por hombres masa rebeldes, ni la democracia que aquel Estado promueve, deben proyectarse sobre otros aspectos de la vida o más allá de la esfera jurídico-política. La igualdad jurídica no es sinónimo de igualdad en las formas de vida. Como muy acertadamente afirma María Teresa López de la Vieja, Ortega estaba criticando la aplicación de un procedimiento, la democracia, fuera del marco que le es propio, las instituciones. Fuera o más allá de éstas, las reglas de funcionamiento son otras. La democracia es un procedimiento para regular la actividad política<sup>71</sup> y no debe aspirar a invadir otras esferas o ámbitos de la vida pública so pena de convertirse en *plebeyismo* igualitario en que desaparecen o se difuminan las diferencias o jerarquías esenciales individuales. Todos estos aspectos, aquí sintetizados o resumidos, serán ampliamente desarrollados en su momento.

De esta mediocre situación de absoluta nivelación que uniformiza, también dan buena cuenta los medios de comunicación de masas, principales estandartes de la actual sociedad tecnológica. Ésta no deja tiempo o margina todo intento de reflexión o suspiro de creatividad. Los medios de comunicación de masas tienen, como afirma Giuseppe Campailla, influencias psicosociológicas de gran importancia. El hombre moderno está atormentado por las influencias que llegan a través de la radio, la televisión o las revistas<sup>72</sup>. El intento por llegar a las grandes masas sociales por parte de los medios de comunicación y de transmisión de la cultura conduce necesariamente a una disminución de la calidad o a un rebajamiento del nivel cultural. La cultura mediática de masas es pobre o vulgar. Los medios no sólo influyen en nuestra visión del mundo exterior, sino

---

<sup>71</sup>Véase López de la Vieja, M.T.: “Democracia y masas en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº1, Madrid, 2001, pp. 140 y ss.

<sup>72</sup>Véase Campailla, G.: “Implicaciones actuales de *La rebelión de las masas*”, en *Psicopatología*, nº2, Madrid, 1983, p. 172.

también en la percepción que tenemos de nosotros mismos y en nuestras aspiraciones. Suplantando en cierto modo nuestra propia identidad, ofreciéndonos identidades ficticias<sup>73</sup>, y constituyen una de las causas más importantes de la destrucción de la intimidad en todo su significado humano<sup>74</sup>. Son manipuladores y constituyen un elemento esencial de la empobrecida éticamente sociedad contemporánea.

Los *Mass Media* invaden nuestras ciudades y llegan a pueblos lejanos. La radio, la televisión, etc., actúan como mecanismos para la estandarización cultural en nuestro mundo. Se ha producido un predominio del nivel medio. Una mediocrización de la cultura. Este cuarto poder es, en realidad, el primer poder. Los poderes fácticos, económicos y políticos, saben que hacerse con el poder de los medios de comunicación les posibilita maximizar en alto grado sus intereses, económicos o políticos, en tanto que manipulan a las masas para usarlas en su propio interés. Se podría hablar de la dictadura de los *Mass Media*, en cuanto fabrican y moldean la opinión pública<sup>75</sup>. Ortega ya se percató de esta situación. Con la debilitación de las instituciones modernas, la vida política de la sociedad masa se polariza. La mayoría parece haber llegado a ser más débil que nunca: las masas son fácilmente manipuladas por las nuevas élites del poder. Estas poseen toda una batería tecnológica de medios de comunicación masiva y una concentración de poderes inmensa<sup>76</sup>. Nuestra época, que presencia la más amplia y más sutil subyugación de la mayoría, es también la época de la rebelión de las masas<sup>77</sup>. Pero de las masas de todo tipo o clase.

Los medios de comunicación de masas aparecen bajo el aura del actual desarrollo científico-tecnológico. La transición del capitalismo al informacionalismo supone que el fenómeno de la mediatización se generalice. Los medios de comunicación de masas constituyen una nueva estructura de poder al servicio de la nueva clase dominante, a saber: la netocracia. Los netócratas se caracterizan porque manejan la

---

<sup>73</sup>Véase para profundizar en este asunto la obra de Wright Mills, *La élite del poder*, México, F.C.E., 1984, pp. 278 y ss.

<sup>74</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 159 y ss.

<sup>75</sup>Véase Bard, A. y Söderqvist, J.: *La Netocracia*, Madrid, Prentice Hall, 2002, p. 66.

<sup>76</sup>David Riesman afirma que los críticos de los medios masivos parecen suponer, en general, que los medios de comunicación de masas fomentan la apatía política, “permiten y alientan el escapismo del público con respecto a las realidades políticas y de otro tipo y (...) reemplazan el dinero difícil de la política con el dinero fácil del entretenimiento” (Riesman, D.: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981 p. 246).

<sup>77</sup>Véase Giner, S.: *La sociedad masa: conflicto e ideología*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, p. 25.

información y controlan los poderes mediáticos con mayor rapidez que manejan la propiedad o la producción de bienes<sup>78</sup>.

La comunicación es el proceso social por excelencia. La evolución de los medios de comunicación de masas determina la evolución de los grupos y su método de sugestión colectiva. La prensa, la radio o la televisión no han cesado de rarificar o minimizar las ocasiones de encuentro o discusión entre los individuos. Hacen que la gente tienda de la vida pública hacia la vida privada. Como contrapunto a la tesis de Ortega de que todo está lleno de gente, los teatros, los cines, las cafeterías, etc., hay que afirmar que los *Mass Media* también invitan a la gente, en determinados momentos, a transitar de los lugares abiertos, cafés, teatros, etc., hacia los lugares cerrados de la casa. También disuelven las asociaciones de carácter privado y no dejan subsistir más que un polvo de individuos aislados, dispuestos a dejarse absorber en la masa que los moldea a su antojo. Cualquiera que recorra los pueblos o ciudades puede comprobar en momentos puntuales que los bancos de la calle ante las casas están vacíos, los cafés desiertos, las plazas despobladas, por hallarse todos los habitantes retenidos en sus casas, a hora fija, por la televisión.

En la sociedad contemporánea, la prensa también se convierte en la fuente primera, en el origen de las opiniones que se difunden instantáneamente y sin intermediario a los cuatro extremos del país y hasta al mundo entero. Habiendo reemplazado en parte la conversación, la domina también en parte. El efecto buscado a través de los *Mass Media* es el de cambiar las opiniones o los comportamientos de la gente, o bien fortalecer los ya existentes. A medida que los *Mass Media* se desarrollan, desalojan las conversaciones y pulen el papel de los círculos de discusión<sup>79</sup>. Cada cual está solo ante su periódico o su televisor, y reacciona solo a sus mensajes o sugestiones. Las relaciones de reciprocidad entre interlocutores se transforman en relaciones de no

---

<sup>78</sup>Véase Bard, A. y Söderqvist, J.: *op. cit.*, p. 139.

<sup>79</sup>Giovanni Sartori afirma que “estar frente a la pantalla nos lleva a encerrarnos, a aislarnos en casa. La televisión crea una *multitud solitaria* incluso entre las paredes domésticas. Lo que nos espera es una *soledad electrónica*: el televisor que reduce al mínimo las interacciones domésticas, y luego Internet que las transfiere y transforma en interacciones entre personas lejanas, por medio de la máquina” (Sartori, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, p. 129). En la edad digital nuestro quehacer se reduce a pulsar botones de un teclado. Vivimos encerrados sin ningún contacto auténtico con la realidad, con el mundo real. La *hipermediatización* nos priva, en opinión de Giovanni Sartori, de experiencias *nuestras*, experiencias de primera mano y nos deja a merced experiencias de segunda mano. Lo cual tiene graves consecuencias. El hombre multimedial ya no hace nada. Su experiencia directa, la que vive personalmente, se limita a pulsar botones de un teclado y a leer respuestas en una pantalla. Para él no hay aprendizaje dado por el *conocer haciendo*. El hombre del postpensamiento, incapaz de una reflexión abstracta y analítica, cada vez balbucea más ante la demostración lógica y la deducción racional, pero a la vez fortalecido en el sentido del ver (el hombre ocular) y en el fantasear (mundos virtuales)” (Véase Sartori, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 135 y ss).

reciprocidad entre el lector y su periódico, el espectador y la televisión<sup>80</sup>. Estamos expuestos pasivamente al dominio de los *Mass Media*, sometidos a la autoridad de la cosa impresa o de la imagen proyectada<sup>81</sup>. Pero bien es cierto que la mera supresión de todo tipo de anuncios y de todos los medios adoctrinadores de información y diversión sumergiría al individuo –como afirma Marcuse– “en un vacío traumático en el que tendría la oportunidad de sorprenderse y de pensar, de conocerse a sí mismo (o más bien a la negación de sí mismo) y a su sociedad”<sup>82</sup>.

La ideología en exceso consumista de la que se siente portador el hombre masa actual es en gran medida reforzada por los *Mass Media*. Los medios electrónicos o el desarrollo de las estructuras organizadas de comunicación privilegian los flujos informativos centralizados, verticales, unidireccionales, de consumo privado y de segunda o tercera mano<sup>83</sup>. Las nuevas tecnologías de la información juegan un papel importante en el aumento del consumo de bienes materiales o culturales por parte de las masas. La imagen o la publicidad determinan el consumo de masas y contribuyen a la estandarización u homogeneización que favorece la mediocridad plebeya: “Las diferencias de nivel cultural resultan muy secundarias e imperceptibles. Los medios de comunicación de masas contribuyen a hacer del hombre un consumidor hedonista, plural y versátil, que sólo busca emociones y placeres a través de un consumo ostentoso y masivo”<sup>84</sup>. Los años noventa, como afirma José Lasaga, han traído en el campo de la cultura mediática en general y en el de la televisión en particular un amplio fenómeno que no puede describirse sino como el dictado de la vulgaridad del hombre masa, sostenido por el circuito del experto-ilusionista que consulta cada día el panel de

---

<sup>80</sup>Giovanni Sartori afirma en su libro *Homo videns* que en pocas décadas el progreso tecnológico nos ha sumergido en la edad cibernética, desbancando –según dicen– a la televisión. Hemos pasado, o estamos pasando, a una edad *multimedia*, en la cual, como su nombre indica, los medios de comunicación son numerosos y la televisión ha dejado de ser la reina de esta multimedialidad. El nuevo soberano es ahora el ordenador. Porque el ordenador (y con él la digitalización de los medios) no sólo unifica la palabra, el sonido y las imágenes, sino que, según Sartori, además introduce en los visibles, realidades simuladas, realidades virtuales. Los medios visibles en cuestión son dos: la televisión y el ordenador. La televisión nos muestra imágenes de *cosas reales*, es fotografía y cinematografía de lo que existe. Por el contrario, el ordenador cibernético nos enseña imágenes *imaginarias*. La llamada realidad virtual es una *irrealidad* que se ha creado con la imagen y que es realidad sólo en la pantalla. Lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades (Véase Sartori, G.: *op.cit.*, pp. 32 y ss).

<sup>81</sup>Véase Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E, 1985, pp. 50 y ss. La televisión empobrece drásticamente la información y la formación del ciudadano. El mundo en imágenes que nos ofrece “el vídeo-ver desactiva nuestra capacidad de abstracción y, con ella, nuestra capacidad de comprender los problemas y afrontarlos racionalmente” (Sartori, G.: *op.cit.*, p. 127).

<sup>82</sup>Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 274.

<sup>83</sup>Véase Habermas, J.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2000, p. 212.

<sup>84</sup>Véase Casares Ripol, J.: *Una aproximación socio-económica a “La rebelión de las masas”*, Madrid, ed. Dykinson, 1995, p. 69.

audiencia y decide qué sigue en antena y qué se elimina. La cultura, la educación, el amor y las relaciones personales, las diversiones con su inconfundible estilo orgiástico, parecen responder al guión escrito por Ortega. El hombre masa o el bárbaro vertical parece bien asentado en Occidente. Las dramáticas preguntas que se hiciera Ortega hace setenta años tienen plena vigencia, aun cuando estos temores parezcan extrañamente fuera de lugar en este prolongado fin de fiesta que venimos disfrutando<sup>85</sup>.

### 0.3.– ESTADO ACTUAL DEL TEMA OBJETO DE ESTUDIO

El pensamiento de Ortega goza actualmente de pleno reconocimiento, tanto por buena parte de los intelectuales de nuestro país, como por un nutrido grupo de reconocidos investigadores del ámbito nacional e internacional. Los estudiosos de la obra de Ortega se encuentran dispersos por un buen número de países europeos –entre ellos España– y americanos que no es cuestión de citar aquí. Me interesa cuanto menos indicar que todos ellos han enriquecido y engrosado con sus valiosas aportaciones los estudios orteguianos. El interés que la obra de Ortega ha suscitado en estos últimos años, se ha visto recompensado, en efecto, con multitud de monografías que han hecho más que extensa la bibliografía sobre su pensamiento y ello en distintos ámbitos. Todo ese rico y abundante material bibliográfico, independientemente de su procedencia, de lo más diversa, se encuentra concentrado en la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid. Un centro de reconocido prestigio tanto en nuestro país como en el extranjero y, sobre todo, de obligada visita a todo aquel dedicado al estudio del pensamiento orteguiano.

La bibliografía que existe sobre masas y minorías selectas en el pensamiento del teórico español es considerable, pero responde a estudios parciales, a excepción del magnífico trabajo de Ignacio Sánchez Cámara titulado *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, si bien es cierto que en esta obra su autor se ocupa, especialmente, de la relación del pensamiento político de Ortega con el pensamiento de otros teóricos de las élites y no de las diferentes dimensiones que, en mi opinión, presentan ambos conceptos por periodos y obras.

La casi totalidad de la literatura sobre el binomio minoría selecta-masa en la obra de Ortega se ha escrito atendiendo básicamente a dos ensayos, *España Invertebrada* (1922)

---

<sup>85</sup>Véase Lasaga Medina, J.: “Introducción a un artículo de Saul Bellow”, en *Revista de estudios orteguianos*, nº3, Madrid, 2001, p. 296.

y *La rebelión de las masas* (1930). No en vano se trata de dos trabajos donde ambos conceptos –masa y minoría selecta– adquieren su expresión más desarrollada. Pero no es menos cierto que se trata de una problemática que parte de 1902 e incluso de antes y que obedece a todo un contexto social, filosófico y político al que habrá que prestar buena atención. Considero que la comunidad investigadora que se ocupa del pensamiento orteguiano, recibiría con agrado, a tenor de las controversias que ha generado y genera su aristocratismo, un estudio pormenorizado y comparativo de ambos términos por periodos y obras. Actualmente no existe ninguna obra al respecto.

Es un hecho conocido y, sobre todo, reconocido por buena parte del mundo académico e intelectual nacional e internacional, que los textos políticos de Ortega han producido cierto malestar en una gran parte de la intelectualidad de izquierdas, sobre todo por su aristocratismo o *elitismo*, aunque también por sus críticas al marxismo, al revolucionarismo, al racionalismo, al democratismo, al progresismo, a la masificación, al igualitarismo, o también por su presunto y, para algunos, radical conservadurismo<sup>86</sup>, etc.

De entre la literatura existente a propósito de este tema destacaré a continuación algunos de los principales estudios, aunque existen muchos otros que en este apartado pasarán inadvertidos, pero no por ello he dejado de tenerlos en cuenta en la construcción de mi estudio. El lector podrá encontrar en el último capítulo de este trabajo todo el aparato bibliográfico que se ha utilizado en la elaboración del mismo.

El pensamiento *elitista* orteguiano es estudiado con detenimiento por Ignacio Sánchez Cámara en su obra *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset* (1986). Se trata de un reconocido especialista en el pensamiento socio-político de Ortega. En esta obra Ignacio Sánchez Cámara analiza y reflexiona sobre las características del hombre selecto (vida noble) y del *hombre masa* (vida vulgar). Le interesa la influencia de Nietzsche o Verweyen y sobre todo la disección que Ortega realiza de

---

<sup>86</sup>Del conservadurismo orteguiano se ocupa pormenorizadamente Pedro González Cuevas en su artículo “En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas”, en *Razón Española*, Madrid, nº133, 2005, pp. 135-179. Este autor apunta que entre las derechas católicas y monárquicas también se criticó a Ortega, especialmente por su agnosticismo religioso, su defensa del laicismo y su republicanismo (*ibid.*, p. 135). Pero Pedro González Cuevas considera que, en el fondo, José Ortega y Gasset fue un hombre de derecha. González Cuevas entiende por derecha un estilo de pensamiento político que tiene por base una visión restringida o trágica de la vida social, caracterizada por el pesimismo antropológico, la defensa de la diversidad social y cultural, de las desigualdades, de la continuidad, del elitismo; y del reformismo frente a la revolución. Sin la aportación orteguiana no puede entenderse, según este autor, la ulterior trayectoria de amplios sectores de la intelectualidad de la derecha española; ni la emergencia de nuevas *tradiciones* en su seno. José Ortega y Gasset ha sido, afirma contundentemente Pedro González Cuevas, una de las figuras más eminentes del doctrinarismo conservador de España (Véase *ibid.* pp. 136 y ss). Considero que el artículo de González Cuevas es en muchos puntos incompleto o no del todo cercano o fiel a la realidad de los hechos. Pero este es un asunto que no es cuestión de desarrollar aquí.



este tipo humano vulgar o mediocre que se ha declarado en rebeldía. También es objeto de su interés la peculiaridad de la teoría de Ortega frente a otras teorías elitistas (Pareto, Mosca, Michels, Wright Mills). Ignacio Sánchez Cámara considera que el pensamiento orteguiano alimenta en buena medida la crítica a la sociedad o cultura de masas y contribuye a la defensa del liberalismo como principio de derecho político y como sentimiento radical ante la vida que vela por los derechos de la minoría. Por último, reflexiona sobre las consecuencias jurídico-políticas y sobre la validez o el sentido de la teoría de la minoría selecta de Ortega.

Uno de los estudios de mayor repercusión en los círculos orteguianos es el libro de Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), aun cuando a este autor se le pasó por alto el análisis de la razón histórica en la obra de Ortega. Cerezo, sin embargo, realiza un exhaustivo estudio de la trayectoria filosófica de nuestro más reconocido intelectual. Especialmente le interesa el binomio *vida-cultura* como uno de los principales núcleos vertebradores del pensamiento orteguiano. Considero de enorme importancia para mi trabajo los análisis que Cerezo realiza sobre la figura del *héroe* en la obra de Ortega como paradigma de comportamiento moral y ejemplo de voluntad de aventura.

Otro de los libros que he consultado ha sido el de Nelson Orringer: *Ortega y sus fuentes germánicas*, sobre todo el capítulo que este pensador dedica a la obra *El noble y sus valores* (1919), de Verweyen, que Ortega conocía, pues un ejemplar de la segunda edición de la misma se encuentra en su biblioteca personal. Orringer también nos advierte en su obra *Nuevas fuentes germánicas de ¿qué es filosofía?*, de la importancia del pensamiento ético-axiológico de Max Scheler en Ortega, especialmente entre 1921 y 1927. A la presencia de Max Scheler en la obra de Ortega prestaremos una detallada atención.

También es de obligada mención la obra coordinada por M. Teresa López de la Vieja, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política* (1997). En esta obra, junto a la coordinadora M. Teresa López de la Vieja, participan distintos autores como Soledad Ortega, José Luis López Aranguren, Pedro Cerezo Galán, José Luis Molinuevo, Julián Carvajal, etc. Todos los trabajos se centran en la obra de Ortega *Vieja y Nueva Política* (1914). Por sus análisis del pensamiento socio-político del joven Ortega me han interesado los siguientes capítulos: “Experimentos de nueva España”, de Pedro Cerezo Galán; “La crisis del socialismo ético en Ortega”, de José Luis Molinuevo; “Vieja y nueva política. La circunstancia histórica”, de Antonio Morales; “Élites sin privilegio”,

de M. Teresa López de la Vieja, y “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, de Julián Carvajal Cordon.

Otra obra a destacar es *Política de la vitalidad*, también coordinada por M. Teresa López de la Vieja. Esta obra se centra en *España Invertebrada* (1922), y en ella, junto a la coordinadora, han colaborado otros autores como Philip W. Silver, Pedro Cerezo Galán, José Luis Molinuevo, Cirilo Flórez, Antonio Morales, etc. Los artículos que componen esta obra se centran en los fenómenos históricos que circundaron la gestación de la obra de Ortega *España Invertebrada*. El núcleo o eje vertebrador de la obra *Política de la vitalidad* es la propuesta orteguiana de reconstruir la nación española sobre la base de un proyecto sugestivo de vida en común. El resto de temas, como por ejemplo el binomio masas y minorías egregias, son estudiados en torno a ese eje vertebrador que supone un proyecto común de unión de voluntades.

Me gustaría elogiar el estudio de Francisco López Frías, *Ética y Política en el pensamiento de Ortega*. Me parece un libro bastante completo que ha captado de forma excelente las claves del pensamiento político de Ortega. López Frías ha advertido la importancia que presenta la simiente ética de los escritos políticos de Ortega. También dedica un capítulo de este libro al análisis de los conceptos masa y minoría selecta que me ha aportado algunos datos de enorme relevancia para mi trabajo.

Otro libro digno de mención es *La sociología de Ortega y Gasset* (1989) de Jesús María Osés Gorraiz. En esta obra su autor estudia las relaciones entre masa y minoría en el marco de la sociología de Ortega. Osés también destaca las principales influencias que en Ortega ejercieron pensadores como Nietzsche, Husserl, Cohen, Natorp, etc. Es una obra importante a la hora de enfrentarse al pensamiento sociológico del pensador español, pues allana bastante el camino en este sentido. A su vez, Osés realiza un análisis minucioso de los conceptos sociológicos más importantes en Ortega, siempre dentro del marco de la tradición sociológica del momento. Las masas y las minorías adquieren en esta obra una fuerza central. Me refiero a que toda su exposición de la sociología orteguiana gira en torno a este binomio masa-minoría selecta. En este orden de cosas también es pertinente citar la obra de María Isabel Ferreiro Lavedán, *La teoría de los usos en Ortega*, que recoge la aportación sociológica de Ortega y el papel que en la misma juegan los conceptos masa y minoría en su versión de vida noble y vida vulgar. Se detiene en un capítulo en el proceso de constitución del uso y en la labor de influencia y seguimiento de la minoría y de la masa respectivamente.

También me gustaría destacar la edición de *España Invertebrada* de Francisco José Martín, la edición de *Meditaciones del Quijote* de José Luis Villacañas y también la edición de Julián Marías de esta misma obra. Pero no puedo obviar las dos más relevantes ediciones de *La rebelión de las masas*, a saber, la edición de Thomas Mermall, que hace un exhaustivo análisis del fenómeno de rebelión del hombre masa, las posibles influencias que en Ortega ejercieron algunos teóricos y la enorme actualidad o vigencia de la obra más importante de Ortega, y la edición de Domingo Hernández Sánchez, que destaca igualmente la importante relevancia que presenta esta obra de Ortega. Tampoco puedo pasar por alto la introducción que realiza Julián Marías a *La rebelión de las masas*, publicada en la editorial Espasa-Calpe. Este importante discípulo directo de Ortega hace especial hincapié en la no-significación política de los términos masa y minoría selecta y en la actualidad de *La rebelión de las masas*.

La obra coordinada por Atilano Domínguez, *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, también presenta una notable importancia. Destaco el capítulo de Atilano Domínguez sobre el pensamiento social en Ortega: “Del yo al tú y al nosotros. Sobre la génesis de lo social en Ortega”. El autor se centra en los tres niveles que Ortega distingue en la vida humana: el individual o personal, el interindividual o de convivencia, y el social o colectivo. Atilano Domínguez analiza la reflexión de Ortega sobre el fenómeno de lo social en estos tres niveles. Asimismo, también es de un indudable interés el capítulo “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, de Julián Carvajal Cordón, que analiza la postura de Ortega ante el liberalismo y el socialismo, sobre todo el intento de mediación entre ambos por parte del filósofo madrileño, de acuerdo con la propuesta filosófica neokantiana de sus primeros años. Otro capítulo digno de mención es “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, de Ignacio Sánchez Cámara, que analiza la plena actualidad o vigencia en nuestros tiempos de las tesis de Ortega sobre el fenómeno del igualitarismo, la *hiperdemocracia* y la rebelión e imperio de las *masas*. De sumo interés es también el capítulo del profesor Jaime de Salas Ortúeta sobre Ortega y Nietzsche. Un trabajo que se encuadra en el marco de su investigación sobre las relaciones entre ambos filósofos. Por último, en lo que se refiere al campo del arte, cabe destacar el artículo de Ana María Leyra “La estética de Ortega y Gasset. Un diálogo con la filosofía centroeuropea”, que me ha servido para entender la reflexión de Ortega sobre el arte —en el contexto de la estética de su tiempo— en su obra *La deshumanización del arte*, de 1925.

Naturalmente, he utilizado muchas más obras y fuentes documentales de las que daré buena cuenta en la sección dedicada a la bibliografía, como por ejemplo, la obra de Julián Marías: *Ortega: Circunstancia y vocación*; la obra de Luis Saavedra, *El pensamiento sociológico español* (1991); el libro de José Ortega Spottorno, *Los Ortega* (2002); la obra de Aranguren, *La ética de Ortega*; la obra de José Luis Molinuevo, *Para leer a Ortega*; la obra de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*; la obra de Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, Etapas de una filosofía*; etc. De todas ellas me ocuparé pormenorizadamente en este trabajo y las citaré en la bibliografía al final del mismo. También he utilizado numerosos artículos sobre el pensamiento político, filosófico o sociológico de Ortega. Todos ellos han sido extraídos de diferentes revistas, como por ejemplo: *Revista de Estudios Orteguianos*, *Revista de Occidente*, *Teorema*, *Cuadernos hispanoamericanos*, etc. Todos los artículos utilizados aparecen citados en la sección dedicada a la bibliografía.

De entre todos estos artículos destaco, por las ideas que me han aportado sobre la crítica orteguiana a la sociedad y cultura de masas, los siguientes: D'Ors, C.: "La civilización de masas", en *Punto y Coma*, Madrid, nº 5, 1986-1987; Campailla, G.: "Implicaciones actuales de la rebelión de las masas", en *Psicopatología*, Madrid, nº 2, 1983; Muñoz Alonso, A.: "Ortega, la crisis y la sociedad de masas", en *Psicopatología*, Madrid, nº2, 1983; Herrero, J.: "Ortega y su crítica a la sociedad de masas", en *Arbor, Revista general de Investigación y Cultura*, Madrid, nº359, 1975.

Por sus importantes análisis sobre la rebelión de las masas y sobre la figura del hombre masa actual en algunas de sus dimensiones, destaco los siguientes artículos: Sánchez Cámara, I. "De la rebelión a la degradación de las masas", en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 241, 2001; Moro Esteban, P. L.: "La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditación de la técnica*", en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 2, 2001; Ovejero, A.: "*La rebelión de las masas* 75 años después: El imperio del hombre masa", en *Revista de Historia de la Psicología*, nºs 3-4, Oviedo, 2001; Csejtei, D.: "*La rebelión de las masas* visto a la luz de la posthistoria", en Capellán de Miguel, G. Y Ajenjo Bullón, X. (Ed): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, IV, Jornadas de Hispanismo filosófico, Santander, 2000; Cascardi, A. J.: "La rebelión de las masas: la crítica de Ortega a la modernidad", en Ramón Resina, J. (coord.): *Mythopoesis: literatura, totalidad, ideología*, Barcelona, Anthropos, 1992; Aron, R.: "Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*", en *ABC literario*, Madrid, 1988; Jiménez Moreno, L.: "Conciencia de la exigencia personal y de las relaciones sociales. Reflexiones sobre *La rebelión de las masas*", en *Homenaje a José Ortega y Gasset (1883-1955)*, Universidad Complutense de Madrid, 1986; Carpintero, H.:

“Ortega y su psicología del hombre masa”, en AA.VV: *Un siglo de Ortega*, Madrid, editorial Mezquita, 1984; Martín García Alós, J. L.: “Consideraciones psico-sociológicas sobre *La rebelión de las masas*”, en *El ingenioso hidalgo*, nº 61, 1983; Orringer, N.R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, 1981; Valera, P.: “*La rebelión de las masas*”, en *Negaciones*, Madrid, nº 3, 1977; Aranguren, J.L.L.: “¿La rebelión de las masas o el advenimiento del hombre masa?, en *Comunicación*, nº 11-12, 1976; Marías, J.: “La rebelión de las masas, un libro de filosofía”, en *Comunicación*, nº 11-12, 1976; Ruiz García, E.: “La rebelión de las masas y la ausencia de Marx”, en *Comunicación*, nº 11-12, 1976; Orozco Gutiérrez, E.: “De la rebelión de las masas a la rebelión de los Estados”, en *Comunicación*, nº 11-12, 1976; Araquistáin, L.: “José Ortega y Gasset: el profeta del fracaso de las masas”, en *Comunicación*, nº 11-12, 1976; Cuesta, J.: “La rebelión de las masas de Ortega y Gasset”, *Comunicación*, nº 11-12, 1976. Todos estos trabajos han resultado providenciales en la construcción de mi tema de estudio.

Por las relevantes aportaciones que han hecho al aristocratismo del pensamiento orteguiano y también por la importancia de las ideas que me han aportado de cara a la elaboración de mi tema de estudio, destaco los siguientes trabajos: Lasaga Medina, J.: “Minorías y masas en Ortega: ¿metafísica o política?”, en AA.VV: *Ensayos sobre filosofía contemporánea*, México, 2004; Fernández Crehuet López, F.: “Una reflexión filosófico-política sobre la idea de masa y élite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche”, en *Pensamiento*, volumen 58, Madrid, 2002; Lasaga Medina, J.: “La doctrina de la minoría en Ortega y sus críticos”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, Madrid, nº 7, U.N.E.D., 1996; López de la Vieja, M. T.: “Élites sin privilegio”, en misma autora (coord.): *Política y Sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997; de Salas, J.: “Ortega lector de Nietzsche. Las *Meditaciones del Quijote* frente a las *Meditaciones Intempestivas II*”, en *De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus*, Domus Editoria Europaea, Frankfurt am Main, 1994; Rodríguez Baltanás, E.: “El héroe y el villano (La teoría de la tragedia y de la comedia en José Ortega y Gasset)”, en AA.VV: *Teoría del arte y teoría de la literatura*, Cádiz, 1990; Donoso, A.: “Society as aristocratic: Towards a clarification of the meaning of Society in Ortega’s *the revolt of the masses*”, en *Analecta husserliana*, Holanda, vol. 29, 1990; Sánchez Cámara, I.: “El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 72, 1987; Blanco Fernández, D.: “El aristocratismo de Ortega”, en *Sistema*, nº 76, 1987; Sánchez Cámara, I.: “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1986; López Morillas, J.: “La

*rebelión de las masas y la noble empresa*”, en Durán, M: *Ortega, Hoy*, Xalapa, Universidad de Venezuela, 1985.

Por sus excelentes aportaciones al pensamiento político aristocrático de Ortega, del que me he ocupado pormenorizadamente en este trabajo, haciendo especial hincapié en dos doctrinas de derecho político como son liberalismo y democracia, destaco los siguientes trabajos: Cerezo Galán, P.: “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, F.H., y Castro Sáenz, A. (coord.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005; Peris Suay, A.: “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 6, 2003; Sánchez Cámara, I.: “*Democracia morbosa*. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en García de Cortazar Ruiz de Aguirre, F (coord.): *Los temas de nuestro tiempo*, Madrid, Papeles de la Fundación, 2002; Molina, E.: “Excelencia y democracia liberal. Algunas reflexiones de Ortega y Gasset sobre el igualitarismo”, en *Metapolítica*, México, nº 19, 2001; Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series Filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000; López de la Vieja, M. T.: “Democracia y masas en Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 1, 2000; Carvajal Cordón, J.: “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, en López de la Vieja, M. T. (coord.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997; Carvajal Cordón, J.: “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez, A., Muñoz, J., y de Salas, J. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997; Sánchez Cámara, I.: “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Muñoz, J., de Salas, J., y Domínguez Básalo, A. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997; Cerezo Galán, P.: “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, nº 156, 1994; Cerezo Galán, P.: “Razón vital y liberalismo en Ortega”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992; San Martín, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992; Sánchez Cámara, I.: “El liberalismo de Ortega”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 108, 1990; Ouimette, V.: “Liberalismo e democracia in Ortega y Gasset”, en *Mondopedario*, vol. 42, nº 11, 1989; Sánchez Cámara, I.: “Sobre la interpretación política de Ortega”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 60, 1986; Aranguren, J. L. L.: “Aportación de Ortega al

pensamiento liberal”, en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubs Liberales, Madrid, 1984; Herrero, J.: “La democracia en Ortega”, en *Arbor*, nº 431, Madrid, 1981; Por su importancia en el campo de la ética y, sobre todo, por las ideas que contienen acerca de la ética o moral aristocrática en el pensamiento de Ortega, destaco los siguientes artículos: San Martín, J.: “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 1, 2000; Sánchez Cámara, I.: “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 1, 2000.

Todos estos artículos me han sido de gran valor y utilidad para perfilar mi plan de estudio. Pero me gustaría, ante todo, indicar que este trabajo, que entronca en muchos aspectos con los anteriormente citados y con otros muchos del estilo, busca mostrar la validez y relevancia del proyecto filosófico de Ortega en relación al tema que en este trabajo me he propuesto estudiar.

#### **0.4.– HIPÓTESIS Y PLAN DE TRABAJO**

Mi propuesta es realizar un estudio de los conceptos *masa* y *minoría selecta* desde las diferentes dimensiones o perspectivas presentes en el pensamiento filosófico de Ortega. Una de las razones de mayor peso por las que he elegido estos dos conceptos es por ser conceptos centrales e imprescindibles para la comprensión de la filosofía política y social orteguiana. Su importancia es indudable a tenor de las innumerables referencias de Ortega a los mismos en buena parte de su obra. He unido el análisis de ambos términos porque, en el pensamiento filosófico orteguiano, *masa* y *minoría selecta* resultan incomprensibles por separado. Asimismo, el análisis de ambos conceptos nos conduce al estudio y valoración crítica de otros términos y expresiones como pueden ser los siguientes: igualitarismo, democracia radical o *morbosa*, resentimiento en la moral, *politicismo*, estatismo, socialismo, individualismo, vitalismo, historicismo, racionalismo, culturalismo, idealismo, raciovitalismo, etc. Todos estos términos y expresiones son, junto con muchos otros del estilo, de una importancia manifiesta en el pensamiento de Ortega y en muchos casos solamente resultan comprensibles si los analizamos desde el aristocratismo o teoría de la *minoría selecta* del filósofo español.

Mi hipótesis consiste en demostrar que los conceptos *masa* y *minoría selecta* presentan diversos haces que responden, básicamente, a la evolución del rico pensamiento filosófico orteguiano. Considero que toda filosofía es sistemática. En Ortega el sistematismo de su filosofía es indudable. Prueba de ello es la coherencia o

continuidad temporal de muchas de las ideas que alimentan o vertebran su pensamiento político. Un pensamiento indudablemente circunstancial<sup>87</sup> y enriquecido con numerosas lecturas, especialmente de un vasto conjunto de teóricos de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Cohen, Natorp, Dilthey, J. S. Mill, Heidegger, Tocqueville, Stielner, Simmel, Le Bon, Mannheim, Gabriel Tarde, Verwey, Scheler y Husserl<sup>88</sup>, etc), sin olvidar la importancia que en su pensamiento presenta la rica literatura greco-latina (especialmente destacan las figuras de Platón y Aristóteles). El carácter de esta investigación es, fundamentalmente, de naturaleza reconstructiva. Busca aclarar y exponer un pensamiento coherente y vigente en muchos de los aspectos que aborda, sobre todo aquellos aspectos de denuncia social. En tal reconstrucción hay, indudablemente, una finalidad interpretativa o hermenéutica, que busca ante todo descubrir el sentido de los escritos filosóficos orteguianos.

El desarrollo de esta hipótesis se realizará sobre la base de una estructuración sistemático-filosófica e histórica de las relaciones entre masa y minoría selecta en la obra de Ortega. La evolución de ambos conceptos nos posibilita estudiarlos por períodos. Sin embargo, nos encontramos con la no pequeña dificultad de que los grandes especialistas

---

<sup>87</sup>La importancia de la circunstancia en el pensamiento de toda persona es algo que Ortega corrobora en primera persona especialmente en su más famosa sentencia: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Esta afirmación se convirtió en un auténtico giro copernicano, pues delataba que para Ortega ni la vida es una cosa ni mucho menos una idea. Realismo e idealismo quedaban definitivamente superados.

<sup>88</sup>Ortega, afirma Orringer, recibe, sobre todo, una importante influencia de la antropología axiológico-filosófica de Max Scheler y también adapta los métodos fenomenológicos de Husserl a su propia filosofía. En la filosofía de Ortega cabe una antropología como la de Scheler, una vez que ésta sea referida a la vida concreta de cada cual. Desde sus comienzos Ortega manifiesta una clara intención antropológica o genéricamente humana que va aludida directa o indirectamente en la definición de Scheler: la relación de vida y razón, la cosmovisión y la percepción estética, el arte y la vivencia humana que se propone deshumanizar, el intelectual y su contexto social, el hombre o Dios, el poder social del dinero, de la juventud y de los sexos, la física frente a las demás ciencias y las minorías ante las masas. Ortega examina estos problemas siempre en una edad histórica, pasada o presente, lo cual ciertamente ocurre con menos frecuencia en los escritos antropológicos de Scheler y de otros fenomenólogos que en los años 20 hacen antropología. Ortega adapta los métodos fenomenológicos de Husserl a sus propios anhelos filosóficos, si bien es verdad que “lejos de aspirar con Husserl al conocimiento de objetos ideales, de esencias, Ortega aplica la reducción fenomenológica de Husserl a su propia circunstancia”. Así “comprenderemos mejor la aproximación metódica de Ortega al fenómeno de las masas en rebelión. Porque dada una multitud de psiques humanas, la clasificación de éstas en tipos la denomina Ortega *caracterología*, traducción del vocablo *Charakterologie*, empleado por Scheler y otros antropólogos filosóficos. La caracterología histórica, hecha con un análisis fenomenológico de la vida pública europea, define *La rebelión de las masas*. Aquí el autor reduce fenomenológicamente su vivencia de la masa actual con el fin de conocer su carácter, su esencia. Recordemos que la fenomenológica de Husserl, en cuanto método contiene tres operaciones: reducción eidética, o sea, la suspensión de prejuicios concretos para llegar a la máxima generalización sobre una vivencia; reducción fenomenológica, es decir, la diferenciación del objeto de tal vivencia de otros objetos relacionados con él, y descripción de los atributos esenciales del objeto que se ha propuesto conocer en una intuición pura, libre de presupuestos” (Orringer, N.R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, 1981, p. 9).



en la filosofía de Ortega no están de acuerdo en la periodización de su producción filosófica.

Ciriaco Morón Arroyo distingue en la evolución del pensamiento orteguiano cuatro estadios organizados en torno al concepto de vida humana: 1º) Racionalismo: La vida se define por el ideal que tiende a realizar la cultura como norma ética (1907-1914); 2º) Perspectivismo: el aspecto radical de la vida es la salvación de la circunstancia (1914-1920); 3º) Psicologismo o antropocentrismo: el centro de la vida es el impulso vital (1920-1927); 4º) Raciovitalismo: el núcleo de la vida como realidad radical es la facticidad proyectora (1928-1955)<sup>89</sup>.

Por su parte, Ferrater Mora, distingue tres estadios en la obra de Ortega y Gasset, a saber: objetivismo (1902-1914), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924-1955)<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup>Véase Morón Arroyo, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones alcala, 1968, pp. 77 y ss: “Primero: 1907 a 1914. Desde el ensayo *Sobre los estudios clásicos* hasta *Meditaciones del Quijote*. Ortega pasa por una época de racionalismo al menos metódico, en el que todos los temas de conocimiento han de organizarse bajo el modelo de la ley físico-matemática. La vida humana se define en función de la cultura, que es física-matemática, ética y estética; la cultura es norma y objetividad, frente a los impulsos e inclinaciones del individuo; por eso la cultura es fuente de socialización; el hombre no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad (...). Segundo estadio; de 1914 a 1920. Desde *Meditaciones del Quijote* hasta el ensayo *Biología y pedagogía* de 1920 (...). Frente a la cultura, considerada todavía como misión del hombre sobre la tierra, se reconocen los derechos de la individualidad y de lo espontáneo como posibles objetos de cultura (...). Pluralismo, circunstancialidad, perspectivismo y fenomenología, he ahí las madres de este periodo (...). Tercer estadio: de 1920 a 1927 (...). En mi opinión, el nombre concreto para esta etapa es psicologismo o antropocentrismo (...). Cuarta etapa: de 1928 en adelante (...). Cuando Ortega lee *Ser y tiempo*, estructura plenamente el concepto de realidad radical y descubre ésta en la vida como biografía. Ahora es cuando se opera la revolución más honda de su pensamiento, que consiste en una reorganización de todos sus elementos (...). El pensamiento de Ortega presenta cuatro etapas organizadas en torno a la idea de la vida humana. En la primera, la vida no es la realidad radical; el aspecto primario y radical de la vida es el ideal, la realización de la cultura como norma ética. En la segunda, el aspecto radical es la situación, la salvación de la circunstancia. En la tercera, la fuerza del impulso vital. En la cuarta, la facticidad proyectora, en torno a la cual se organizan los demás aspectos. Sobre cada uno de estos estadios se proyecta la luz de un filósofo alemán: Cohen, Scheler, Spengler, Heidegger, respectivamente”. Cerezo comenta que Morón cae “en una clasificación demasiado estricta y en virtud de estímulos extrínsecos, a veces discutibles como el de Spengler, ignorando otros como el de Unamuno, Husserl y Nietzsche, y sin atender a la maduración interna del pensamiento orteguiano” (Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 16, n.).

<sup>90</sup>Véase Ferrater Mora, J.: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973, pp. 19 y ss: “Tales estadios son, a mi modo de ver, tres: el primero abarca de 1902 a 1914; el segundo, de 1914 a 1923; el tercero, de 1924 hasta el año de la muerte del filósofo, en 1955. Conviene dar un nombre a cada uno de ellos, aun reconociendo que tales nombres constituyen más un artificio mnemotécnico que una categoría realmente definidora. El primer estadio –o etapa– recibirá el nombre de *objetivismo* (...). El segundo estadio lo llamaré *perspectivismo* (...). Una diferencia significativa entre el estadio objetivista y el perspectivista consiste en el hecho de que mientras el primero contiene ciertos elementos que no volvieron a reaparecer jamás, el segundo constituye un ingrediente esencial del tercer estadio (...). El tercer estadio lo llamaré *raciovitalismo* –una especie de abreviatura usada por el propio Ortega como designación de su sistema filosófico (...). Este tercer estadio constituye la más lograda contribución de Ortega al pensamiento filosófico de nuestro tiempo (...). Apenas es necesario decir que en los escritos publicados durante el tercer estadio encontraremos la mayor parte

El profesor Cerezo Galán discrepa con razón de la división de Ferrater, “porque separa temas, tales como el perspectivismo y el raciovitalismo, que se dan inextricablemente en el pensamiento de Ortega, y que no difieren, salvo del objetivismo extremo, en su orientación epistemológica”<sup>91</sup>. Cerezo establece cuatro etapas en la evolución del pensamiento orteguiano a partir de la relación que mantienen la cultura y la vida a lo largo de su obra:

“El binomio cultura/vida, en cuanto es una radical que atraviesa toda la obra de Ortega, discrimina mejor que otros las etapas de su evolución y le ofrece una articulación interna: Ortega pasa de la cultura como principio (primera etapa neokantiana), al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional cultura/vida (segunda etapa) y una final, en la que desarrolla la dialéctica inherente a esta relación”<sup>92</sup>.

Ante todo, me parece necesario señalar que periodizar el pensamiento de un autor no equivale en modo alguno a dividirlo en compartimentos estancos. Por ello, al margen de los cambios filosóficos que indudablemente manifiesta un pensamiento que madura por momentos en función de las circunstancias y de toda una serie de influencias que emanan de los autores más diversos, considero que el pensamiento de Ortega mantiene en términos generales una cierta continuidad en lo que a los principales temas se refiere y, sobre todo, en cuanto a las preocupaciones políticas y vitales del pensador español. En este trabajo intentaré demostrar que existe esa continuidad de que hablo. Ahora bien, con el fin de facilitar al lector la comprensión de la obra de Ortega, he optado por dividir el pensamiento de aquél en tres etapas atendiendo al binomio masa-minoría selecta en el marco de los cambios que acusa su filosofía: una primera etapa neokantiana, un segundo periodo fenomenológico y raciovitalista-perspectivista y una tercera etapa definida por la metafísica de la vida humana en su forma de razón vital e histórica.

En la primera etapa prima la cultura o el imperativo del deber ser moral, como dicta el neokantismo culturalista marburgués. Son las minorías reflexivas y cultas las que han de liderar el proyecto de construcción de una comunidad socialista y de trabajadores en la cultura del espíritu. La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior. Ha

---

de los temas que luego han sido considerados como específicamente orteguianos. No sólo se trata de la fase más larga en la vida y la obra de Ortega, sino también de la más filosófica”.

<sup>91</sup>Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 15 s.

<sup>92</sup>*ibíd.*, pp. 15 s.

de ser comunidad de espíritus y ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será, sobre todo, cooperación.

En la segunda etapa, Ortega se inclina decididamente por un régimen de salud o clasicista que, en un marco fenomenológico y no culturalista, acoge en su seno los valores de reflexión (cultura) y espontaneidad vital (vida). Estos se resuelven, respectivamente, en *pathos trascendental o del norte (germanismo)* y *pathos materialista o del sur (mediterraneismo)*, es decir, la cultura de las profundidades y la cultura de las superficies. Las *élites* se componen de individuos superiores sabedores de la importancia de dirigirse en la vida desde la cultura superior o desde un uso ponderado de la razón. Esto es lo que han de transmitir a las masas, con el fin de lograr tipos humanos integrales. En esta segunda época Ortega comienza a decantarse de forma clara por el primado de la vida, pero considera relevante la apertura de ésta al concepto. Se trata, en efecto, de la importancia conferida por Ortega a una vida pensada desde la razón. En suma, la razón vital. La doctrina o el sistema de la razón vital como ciencia fenomenológica se retrotrae a la fecha de 1915, aunque será en 1923 cuando Ortega profundice en ella, siendo a partir de 1929 cuando el raciovitalismo adquiera su máximo desarrollo o potencialidad. Pero el hecho de que Ortega cite por primera vez en 1915 esta expresión, me hace compartir con Cerezo Galán su afirmación de que perspectivismo y raciovitalismo encuentran un punto de unión en el pensamiento de Ortega a partir de la mencionada fecha de 1915, cuando escribe Ortega lo siguiente: “Ninguna proposición de las ciencias de la realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas (...). Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo sistema de la razón vital”<sup>93</sup>. La razón vital es también razón histórica a partir de 1924.

En una tercera y última etapa, Ortega se sigue mostrando partidario de un tipo de razón que se inclina por la vida, entendida ahora como realidad radical, sin desmerecer en ningún caso la importancia que presenta la historia. Naturalmente aludo a la razón vital e histórica, que se solapa perfectamente con la metafísica de la vida humana. Es este tipo de metafísica el que afirma la existencia de formas más o menos valiosas de vida y se preocupa, en su dimensión política, por la salvaguarda de la libertades y derechos individuales diferenciales, sobre todo de las minorías de individuos excelentes.

---

<sup>93</sup> *Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 392.

En este trabajo desarrollaré, pormenorizadamente y por capítulos, estos planteamientos filosóficos y políticos que vertebran la obra orteguiana, haciendo especial hincapié en el aristocratismo de su pensamiento.

La argumentación lógica de este trabajo ha quedado estructurada en tres capítulos centrales que abordan la gestación y maduración de los conceptos de masa y minoría selecta a lo largo de los tres periodos en los que he dividido la obra de Ortega, un cuarto capítulo que estudia las consecuencias políticas de los análisis orteguianos de los conceptos *masa* y *minoría selecta*, y un quinto capítulo que se ocupa de la actualidad de la crítica orteguiana a la sociedad y cultura de masas.

El primer periodo podríamos decir que se extiende desde 1902 hasta 1912, aproximadamente. Este periodo se abordará en el primer capítulo. Se trata de la etapa de formación intelectual de Ortega en Alemania con dos maestros de excepción, a saber, los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp. Es por ello que en este primer capítulo situaremos la figura de Ortega en el marco de la tradición filosófica neokantiana.

En este periodo de juventud Ortega muestra un indudable interés por los conceptos “masa” y “minoría selecta” que encuadra en su pensamiento liberal-socialista de índole ideal-racionalista o neokantiana, sin olvidar la notable presencia que en su pensamiento de juventud tiene Nietzsche. Los escritos más importantes de esta época de juventud son *Glosas* (1902), *De re política* (1908), *La pedagogía social como programa político* (1910), *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), *La ciencia y la religión como problemas políticos* (1909), *Pidiendo una biblioteca* (1909), *Pablo Iglesias* (1910), *Arte de este mundo y del otro* (1911).

Uno de los hechos más relevantes de este periodo es que Ortega apuesta incondicionalmente por la pedagogía social como programa político para solucionar el problema de España, que es de educación o de cultura superior. Pero ante todo se trata de un problema filosófico. Su interés por los temas pedagógico-sociales se mantendrá en el futuro y responde a la influencia que en él ejercieron pensadores de la talla intelectual de Kant, Paul Natorp, Aristóteles, Platón o Pestalozzi.

Su pensamiento *elitista* de juventud se configura en torno a la importancia de formar una gran comunidad racional de trabajo en la cultura moral de un socialismo ético-pedagógico y científico-humanístico que delata, sobre todo, la huella de la interpretación de Kant por parte de Paul Natorp (*Curso de pedagogía social*), si bien es cierto que Ortega alude, en algunos momentos, directamente a Kant, especialmente

muestra la importancia de *La Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde se presenta la moral como ciencia. También es importante la presencia en la obra de Ortega de Auguste Comte o Saint-Simon (el concepto de *pouvoir spirituel* de ambos).

El de Ortega es un socialismo científicista o *positivista* de inspiración neokantiana que en esta primera etapa encuentra en el liberalismo y en la democracia dos imperativos de condición moral o dos leyes éticas. Éstas han de vertebrar moralmente a la sociedad. Es cierto que Ortega, próximo a un comunitarismo comedido, confiere primacía a lo social por encima de lo individual, sin por ello despreciar el valor que subyace a las individualidades, aun cuando en su primera época les niegue sus derechos. Posteriormente rectificará esta su actitud primeriza.

La importancia de la pedagogía social como programa político tendente a la educación o ilustración de las masas se hará notar en escritos sucesivos como *Vieja y nueva política* (1914) y *La Agrupación al Servicio de la República* (1931). Como también será de enorme relevancia en su pensamiento político maduro la idea liberal-socialista y democrático-humanista de formar una gran comunidad de trabajadores en la cultura. Un pensamiento político-pedagógico a una con la importancia del *européismo* (“España es el problema y Europa la solución”, dirá Ortega en su primera época) o del *germanismo*, al menos a nivel cultural y epistemológico.

En sus primeros años, Ortega se muestra celoso de los logros o edificaciones filosóficas de la época moderna (idealismo constructivista o moral, racionalismo clasicista e ilustrado, etc.), siendo las minorías de individuos superiores culturalmente las encargadas de asimilar y posteriormente extender entre la multitud o la masa social todos esos logros filosóficos y culturales de la modernidad. Sin embargo, a partir de 1911/12 y en adelante Ortega, como veremos, se ayudará de la fenomenología para hacer de su empresa político-filosófica un vasto instrumento de superación de la modernidad, que implica asimilación y conservación dialéctica de cuño hegeliano. “Nada moderno y muy siglo XX”, afirma Ortega contundentemente en la fecha de 1916. El tema de nuestro tiempo no es otro que superar la modernidad. Ésta encomia un tipo de razón pura científico-técnica y progresista que se alimenta de abstracciones o utopías que en política favorecen el revolucionarismo radical. El camino de salvación nos lo allanará un tipo de razón *fenomenológica* que se inclina por la vida personal e inmediata más allá de todo tipo de ficciones o abstracciones. Prueba de la importancia que a nivel político-metafísico concede Ortega a la vida personal son sus disertaciones sobre el

liberalismo y sus orígenes feudales o germanistas. Al liberalismo dedicaremos, junto con la democracia, todo un capítulo. Habrá, por tanto, que tener muy en cuenta los cambios que se producen en su filosofía en determinados momentos de su vida, pues serán decisivos en su orientación política.

El binomio *masa-minoría selecta* presenta, en este primer periodo culturalista y clasicista, una dimensión intelectual de índole pedagógico-formativa y cultural (espiritual), tamizada esta última por un cierto racionalismo o cientificismo neokantiano con pretensiones morales universalistas. Atendamos si no al pansocialismo o socialismo cosmopolita y moral de los primeros años. El periodo de juventud no ha sido, desde mi punto de vista, lo suficientemente estudiado. Es de una enorme riqueza conceptual o temática.

Al segundo periodo está dedicado el segundo capítulo de esta tesis y abarca los años 1913/14-1928. La principal característica de esta etapa es que en ella nuestro autor se distancia, sin duda alguna, del idealismo racionalista o constructivista neokantiano de su primera época y se aproxima a la fenomenología pero con prudencia. En 1912, según afirma el propio Ortega en su *Prólogo para alemanes* (1934), estudió fenomenología en serio. De ella dice que fue *una buena suerte* y que la superó en el mismo momento de recibirla. En qué sentido afirma Ortega la superación de la fenomenología es algo de que se ha ocupado Javier San Martín, excelente especialista del pensamiento orteguiano. Según Javier San Martín, lo que Ortega superó no fue la fenomenología, sino el idealismo subyacente a la misma.

En el plano político destaca la crítica *fenomenológica* de Ortega al régimen oficial de la Restauración o vieja política. Una crítica que ejemplificará en su obra de 1914 *Vieja y nueva política*. Pero también alude a ella en *Meditaciones del Quijote* (1914). Se trata de dos de las principales obras de este periodo, junto a *España Invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). Se mantiene y enriquece su propuesta de pedagogía social como programa político ilustrativo de índole *européista* o *germanista*. Una propuesta tamizada por una filosofía realista (realismo fenomenológico) o de acercamiento a la realidad de las cosas de la circunstancia española. Ortega se desmarca del *debe ser* racionalista y apuesta por el *es* realista. El ideal, como afirmará Ortega, no hay que extraerlo subjetivamente de nuestras cabezas sino objetivamente de las cosas.

Es lógico, a tenor de lo dicho, que Ortega también modifique, aunque sea de un modo casi imperceptible, sus planteamientos filosóficos en torno al binomio cultura-vida, que tanto ha dado que pensar al profesor Pedro Cerezo Galán. Su filosofía

comienza a decantarse por el primado de la vida en toda su riqueza, aun cuando lo que Ortega manifiesta, en el fondo, es la importancia que presenta la unión o síntesis clasicista entre cultura y vida o concepto e impresión (ideal de la salud), algo que Ortega percibió en el clásico estilo cervantino. Esta actitud filosófica, cuyos primeros atisbos se vislumbran en su primera época neokantiana, se hace sentir en su teoría de *masa y minoría selecta*. Las minorías son ejemplo de vida personal y reconocen el valor que presenta una vida acorde con la razón, la cultura o el concepto. Las masas son ejemplo de la espontaneidad vital que se ha de someter a un cierto régimen de reflexión conceptual. El binomio meditador/sensual domina su pensamiento en esta segunda época a nivel epistemológico. El primero, que ejemplifica el héroe filosófico, trasciende lo meramente sensible sirviéndose del concepto. El segundo, que ejemplifican tanto el villano como las masas meridionales e hispánicas, se encuentra preso del mundo de las meras apariencias e impresiones. De acuerdo con su *ideal de la salud*, cuyo origen se remonta a 1911, Ortega se propone fomentar un tipo de hombre integral, que aúne concepto e impresión y que forme parte de una cultura europea también integral, más allá del idealismo y del realismo filosóficos. Ésta sería la auténtica cultura y aquél sería el auténtico hombre noble en un marco filosófico donde comienza a primar la vida desde presupuestos fenomenológicos.

En la etapa anterior el primado correspondía en términos generales a la cultura, como mandaba el neokantismo alemán, aun cuando por entonces ya aparecen ciertos apuntes de la importancia que Ortega concede a lo clásico en un marco culturalista y racionalista. Entonces su aristocratismo obedecía, básicamente, a la importancia del racionalismo moral y cultural. En esta nueva postura de su segunda época, sobre todo cuando Ortega nos ofrece su doctrina raciovitalista e historicista, le han influido decididamente Nietzsche, Dilthey y Simmel. Pero Ortega recurre especialmente a la distinción nietzscheana entre vida ascendente y decadente, a la que dedicaremos algunas notas en nuestros análisis de *España Invertebrada* (1922). Atenderemos, en este sentido, a su trabajo de 1920 *El Quijote en la escuela*. Nietzsche acompañará a Ortega en buena parte de su obra, especialmente en su primera época. Ortega considera acertadas las críticas de Nietzsche al racionalismo socrático y al igualitarismo masificador que alientan las sociedades contemporáneas. Como contrapunto a este falaz igualitarismo ambos filósofos afirman contundentemente que el *pathos de la distancia* presenta un valor indudable. Pero no es menos cierto que Ortega se desmarca del radicalismo político-

metafísico nietzscheano en algunos puntos, a saber, sus desorbitadas críticas al socialismo, a la democracia o al liberalismo.

En este segundo periodo Ortega resuelve su filosofía en un tipo de razón vital e histórica que soporta una sólida carga axiológica o estimativa de raigambre scheleriana. La importancia dada por Ortega al mundo de los valores es manifiesta en escritos como *Meditaciones del Quijote* (1914), *España Invertebrada* (1922), *Introducción a una Estimativa* (1923) o *El tema de nuestro tiempo* (1923), aunque también en escritos de madurez, como por ejemplo en *El centenario de una Universidad* (1932) o *Introducción a Velázquez* (1947). En muchos de estos trabajos delata su preocupación por la enfermedad que sufre la facultad o perspectiva estimativa más puramente vital de las masas y sobre todo del hombre medio español. Esta inquietud le aproxima a autores de la talla intelectual de Karl Mannheim y Max Scheler.

Los conceptos *masa* y *minoría selecta* acusan estos nuevos planteamientos filosóficos y políticos, y siguen teniendo una notable presencia en su discurso teórico. A partir de 1922, concretamente en *España Invertebrada*, Ortega nos advierte que los conceptos masa y minoría selecta no obedecen a una distinción entre clases sociales. En toda clase social surge una masa y una minoría superior, pero son las masas de las clases media y superior las más peligrosas, cuyo procedimiento de actuación es la *acción directa* o violenta, es decir, no se someten a instancias intermedias.

La dimensión que incorporan ambos conceptos es pedagógico-formativa, social e intelectual (la importancia de los intelectuales en el devenir nacional va en aumento)<sup>94</sup>. Pero se trata de dos conceptos que en esta segunda época aparecen filtrados a través de la fenomenología y del prisma de la razón vital e histórica.

En *Meditaciones del Quijote* (1914) también nos encontramos con la figura del héroe como modelo o paradigma de comportamiento moral y gnoseológico, en la medida que se afana amorosamente en la búsqueda del sentido o *lógos* del mundo en torno. El héroe acepta su trágico destino o la imposibilidad de *llegar a ser el que es*. Pero

---

<sup>94</sup>Existen toda una serie de trabajos que aparecen como hitos importantes respecto del aristocratismo intelectual orteguiano, aunque también respecto de su *elitismo* en muchas de sus otras vertientes. Todo aquel interesado en la importancia que Ortega confiere a la intelectualidad en los destinos sociales, pues consultar los siguientes trabajos: *De re política* (1908), *La pedagogía social como programa político* (1910), *Meditaciones del Quijote* (1914), *Vieja y nueva política* (1914), *España Invertebrada* (1922), *Cosmopolitismo* (1924), *Reforma de la inteligencia* (1924), *¿Qué es filosofía?* (1929), *La rebelión de las masas* (1930), *Misión de la Universidad* (1930), *Unas lecciones de metafísica* (1933), *Meditación de la técnica* (1933), *La razón histórica* (1940), *Ideas y creencias* (1940), *El hombre y la gente* (1958), etc.



no por ello renuncia a un sentimiento jovial o lúdico de la vida que el pensamiento existencialista (Unamuno, Heidegger, Kierkegaard, etc.)<sup>95</sup> no reconoce.

Finalmente, en *La deshumanización del arte* (1925), los conceptos masa y minoría selecta son analizados desde un punto de vista artístico o estético que delata los cambios acontecidos a nivel social e histórico. No hay cambios de relieve con respecto al primer periodo, a no ser el *nuevo* marco filosófico-conceptual.

El tercer periodo se analiza en el tercer capítulo de este trabajo y aborda los años comprendidos entre 1929/30 y 1955. A este periodo corresponden las obras o trabajos más logrados de Ortega: *¿Qué es filosofía?* (1929), *La rebelión de las masas* (1930), *Misión de la Universidad* (1930), *Unas lecciones de metafísica* (1933), *Meditación de la técnica* (1933), *Prólogo para alemanes* (1934), *Historia como sistema* (1935), *En torno a Galileo* (1935), *La razón histórica* (1940), *Ideas y creencias* (1940), *Del Imperio Romano* (1941), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), *Una interpretación de la historia Universal. En torno a Toynbee* (1948/49), *El Hombre y la gente* (1958), etc.

Su pensamiento filosófico y político se enriquece con nuevos matices, pero es indudable la continuidad o coherencia de sus ideas principales. Muestra de ello es la continuidad temático-conceptual existente entre *España Invertebrada* (1922) y *La rebelión de las masas* (1930). Así lo ha reconocido el propio Ortega. En ambas obras, éste nos alerta, temeroso o apesadumbrado, del imperio imperturbable de las masas, de la ausencia o deserción de los mejores y de un particularismo que considera como único procedimiento de actuación la *acción directa* o *razón exasperada*. A sus consideraciones políticas se unen sus ideas filosóficas. La doctrina de la razón vital e histórica corona su pensamiento de madurez. Recordemos que en 1915, en su obra *Investigaciones psicológicas*, Ortega considera el sistema de la razón vital como una ciencia fenomenológica. Es en *El tema de nuestro tiempo* (1923) cuando Ortega presenta oficialmente su filosofía de la razón vital y muestra la importancia del sentido histórico de esta última. En 1930, en *La rebelión de las masas*, la razón vital e histórica adquiere una mayor profundidad. La razón que vertebra su pensamiento filosófico de madurez encuentra en la historia y en la vida como biografía sus principales anhelos.

La razón vital e histórica se solapa perfectamente con la metafísica de la vida humana de *¿Qué es filosofía?* (1929) o *Unas lecciones de metafísica* (1933). Una nueva forma de concebir la metafísica que tendrá su corolario en una política liberal, celosa del espacio

---

<sup>95</sup>Véase mi artículo “Génesis y fundamentación del raciovitalismo orteguiano. Una nueva forma de racionalidad anclada en el fenómeno de la vida”, en Carvajal Cordon, J. (coord.): *El porvenir de la razón*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2004, pp. 84 y ss.

privado o íntimo del individuo, de toda suerte necesario para que éste se forme como persona única e inalienable. De ahí las críticas de Ortega tanto al *politicismo integral*, es decir, a la absorción de todas las cosas por la política, como al estatismo contemporáneo o excesiva injerencia del Estado en la vida privada de los individuos. Dos fenómenos que potencian la rebelión de las masas o del hombre masa, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo, e impiden que los individuos con un nivel vital y moral superior desarrollen o perfeccionen su vida personal.

El hombre masa es, en sus diferentes haces o dimensiones, un modo absurdo de ser hombre, que se ha adelantado al primer plano social en todos los órdenes (científico-técnico, intelectual, político, artístico, etc.). De él destaca, sobre todo, el que presume de la vulgaridad, incluso intelectual, como un derecho. El nuevo hombre masa lidera el fenómeno de las muchedumbres o de las aglomeraciones y, sobre todo, una ola de mediocridad uniformadora connivente con un tipo de democracia de condición *morbosa* que predica un igualitarismo falaz. El hombre masa rebelde considera que no hay formas más o menos valiosas de vida o que nadie es superior a nadie. La principal aportación de Ortega en *La rebelión de las masas* es haber diseñado el perfil psico-fenomenológico de una nueva clase de hombre que se ha declarado en rebeldía contra sí mismo en su destino biológico-natural de seguir a los mejores. Éstos se metamorfosean en instancias o normas éticas superiores.

Este nuevo tipo de hombre rebelde ocupa un lugar importante en todas las clases o grupos sociales. Pero destaca por su indocilidad en las clases media y superior<sup>96</sup>, que son aquellas clases que ofrecen al hombre un mayor número de medios materiales e intelectuales que aquél, en su versión de *hombre masa*, *niño mimado* o *señorito satisfecho*, utiliza ilegítimamente para imponer decididamente su voluntad, de forma violenta, en aquellos ámbitos en los que carece de competencia o cualificación ético-profesional. Prueba de ello es el capítulo que Ortega dedica a la barbarie del especialismo o del especialista como prototipo de hombre masa rebelde o bárbaro vertical. Éste se cree legitimado por su acotada o reducida sabiduría para imponerse en aquellos órdenes vitales que no son de su competencia, negando la existencia de especialistas en esas otras

---

<sup>96</sup>Comparto la convicción de Luis Recasens Siches de que *La rebelión de las masas* ofrece “el análisis de uno de los hechos de volumen y de alcance mayores en nuestra época: el advenimiento y la influencia del hombre masa, el cual no es, como suponían algunas gentes resentidas que no leyeron esta obra, representativo de una clase social, la de abajo, sino que se halla en todas las clases sociales, pero especialmente en la clase media y en la alta representado por el tipo del *señorito satisfecho*, del *hijo de papá*, una especie de niño mimado, que quiere satisfacer todos sus deseos, que muestra una total incomprensión y una radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia” (Recasens Siches, L.: “Sociología, Filosofía Social y Política en el Pensamiento de José Ortega y Gasset”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº1, 1956, p. 91).

esferas del conocimiento. Se trata de un tipo humano vulgar que impone su criterio o punto de vista sobre cualquier tema, por muy elevado que sea, sin admitir ninguna clase de jerarquías ético-intelectuales. El especialista es el más logrado residuo de un racionalismo moderno ilustrado y cientifista que ha engendrado a hombres competentes, que contribuyen al progreso de las ciencias o enciclopedia del pensamiento, pero no menos *masa* rebelde.

Los conceptos “masa” y “minoría selecta” ofrecen diferentes, pero complementarias, dimensiones (política, social, histórica, psicológica, filosófica, técnica, ética, etc.). Éstas encuentran fundamento en la metafísica de la vida humana como realidad radical, que afirma la existencia de formas más o menos valiosas del vivir en función de la perspectiva estimativa o axiológica que manifiesta cada vida. El binomio masa-minoría selecta atraviesa el prisma de la metafísica de la razón vital e histórica. Las masas no atienden a ningún tipo de razón. Afirman la razón exasperada o razón de la sinrazón. Carecen de conciencia histórica como de la de sus propias limitaciones. No viven *a la altura de los tiempos* o con conciencia de servicio u obligación de seguir, como las masas u hombres masa de un pasado inmediato, a sus hombres mejores. Estos últimos son los únicos capaces de ocasionar su propio perfeccionamiento.

En nuestro análisis de este tercer periodo, también prestaremos especial atención a la incidencia del análisis filosófico de la técnica desarrollado en *Meditación de la técnica* en la delimitación de los conceptos de *masa* y de *minoría selecta*. Posteriormente, también nos ocuparemos del pensamiento sociológico de Ortega contenido en su obra *El hombre y la gente*. En esta obra Ortega apuesta por un tipo de vida personal socialmente condicionada, pero que tiene que permanecer en constante alerta con el fin de evitar quedar sometida al impersonal o temible “se” de que presume la sociedad o colectividad y sobre el que ha reflexionado, entre otros, Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo*<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup>Pedro Cerezo Galán afirma que la recepción de Heidegger en Ortega, sobre todo a partir de 1929, “permitió una reelaboración y profundización de los aspectos más dramáticos de la vida, en sentido existencial. Pasa a primer plano la visión de la vida como naufragio –aunque la tesis venía de años antes y le había sido sugerida por *El Quijote*– y se agrava con ello la decisión existencial como resolución desesperada por mantenerse a flote y realizar el proyecto del yo personal. Creo que ciertos aspectos de la analítica existencial heideggeriana, debieron suponer para Ortega un reforzamiento del espíritu heroico, en clave nietzscheana, la misma que subyace, por lo demás, a la obra de Heidegger. Pero, a la vez, la visión de la vida como naufragio hacía apelación al espíritu de empresa”. La influencia de Heidegger será manifiesta en su pensamiento maduro, sobre todo en los aspectos de dramatización de la vida tal y como Ortega la entiende, pero bien es cierto que, como afirma Cerezo, “frente al aire patético del heroísmo heideggeriano, Ortega fue reforzando progresivamente el sentido deportivo y festival de la vida, como el cuño originario de su filosofía” (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 135 y ss).

En el cuarto capítulo de este trabajo me ocuparé de las consecuencias e implicaciones políticas de nuestro análisis sobre los conceptos orteguianos de *masa* y *minoría selecta*. Entre estas consecuencias, la fundamental es la repercusión de este análisis en la comprensión de los conceptos políticos de liberalismo y democracia, así como de las relaciones entre ambos. En un primer momento, Ortega trata el liberalismo y la democracia no como dos fenómenos políticos, sino como dos imperativos de orden práctico o moral. A partir de 1914/15 y hasta el final de su obra, se propondrá lograr la síntesis de ambas doctrinas o conceptos de derecho político.

Ortega muestra la importancia política de adoptar un tipo filosofía atraída por la vida inmediata, personal e individual. De ahí que el liberalismo prevalezca sobre la democracia. Aquél resalta la importancia de defender los desiguales derechos personales o diferenciales. Una serie de *privilegios* que son conquistas. Se trata de un liberalismo, el de Ortega, de condición *fenomenológica*<sup>98</sup>. Este se inclina por la defensa a ultranza de la vida personal e individual.

La obra *Investigaciones psicológicas* (1915) muestra la importancia de apostar por una razón vital de condición *fenomenológica* que a nivel político impulsa el liberalismo como instrumento político que favorece un espacio privado o personal de desarrollo individual. El liberalismo también se resuelve en una rica *emoción* o *sentimiento radical* ante la vida que se decanta no tanto por la defensa de los derechos comunes o impersonales, como por la salvaguarda de los derechos minoritarios o diferenciales de las minorías de individuos excelentes. Estos últimos hacen que su vida sea de tonalidad o pulso vital ascendente.

Ortega también nos alerta del despotismo o *desenfreno de las mayorías* en aquellos ámbitos de la vida social contemporánea donde debiera imperar el principio de la

---

<sup>98</sup> Así lo ha entendido Javier San Martín Sala que dice que es conveniente ir de Ortega a Husserl a la hora de entender “la función política de la fenomenología”. Ortega, al “apuntarse a la inspiración fenomenológica, se había apuntado a la filosofía que mejor representaba a Alemania y que por supuesto ya no era la filosofía que él había abrazado en su juventud, el neokantismo; éste ahora aparecía como una filosofía insincera, que no dejaba expresarse a la vida, a la realidad, porque la encorsetaba en un sistema rígido, en el que la vida tenía que ser falseada”. Ortega expone su idea básica de la política en “Notas del vago estío”, donde diferencia entre liberalismo y democracia, y donde considera que los godos germanos son unos magníficos representantes del espíritu o sentimiento liberal. Ortega, como muy acertadamente apunta San Martín, apuesta por la defensa del individuo frente al Estado, y afirma que “donde no ha habido germanismo no ha prendido el liberalismo. Ahí está la clave de la filosofía política de Ortega y de la fenomenología política, que Ortega va a defender desde los años del giro fenomenológico”. Ortega se esforzará por conseguir para España eso “que es lo más alemán de lo alemán, el espíritu de esa generación de la que sale la fenomenología, una generación que nos obliga a regresar a la vida inmediata, a la vida más allá de los prejuicios y ficciones que la entorpecen y oscurecen, a la insustituible vida personal e individual, que sería según Ortega la esencia constituyente del germanismo gótico” (Véase San Martín, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 273 y ss).

jerarquía. Así nos lo ha hecho saber en su malinterpretado y, en muchos casos, tergiversado artículo de 1917 titulado *Democracia morbosa*. La época en que la democracia era una cosa saludable pasó. Hoy se ha convertido en una degeneración de los corazones. Aludimos a los excesos que el principio democrático ha sufrido por parte de las masas resentidas o rebeldes. La democracia como norma o forma de derecho político es de toda suerte necesaria en el devenir de los destinos políticos de toda sociedad. Pero la *democracia exasperada o radical* es una de las mayores enfermedades políticas que puede padecer una sociedad. La salud de una democracia radica en que quede circunscrita a la esfera político-jurídica. Su extensión más allá de esta parcela se resuelve en *plebeyismo*. El más insufrible de los tiranos. Ortega se opone decididamente a la democracia *exasperada* o *fuera de sí* y también al igualitarismo de las almas rencorosas y plebeyas. En definitiva, en este capítulo analizaremos todo aquello que tiene que ver con el liberalismo y con la democracia, en sus diferentes formas, en la obra madura de Ortega.

En el quinto capítulo me ocuparé de la importancia del pensamiento orteguiano en el contexto de las teorías críticas de la sociedad de masas, donde también destacan otros pensadores como Karl Mannheim, Max Scheler<sup>99</sup>, Heidegger, Kornhauser, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Adorno, Horkheimer, etc. La importancia y, sobre todo, la vigencia del pensamiento orteguiano responde, en buena medida, a sus acertadas críticas a la sociedad contemporánea como sociedad de masas en rebeldía y de hombres masa sublevados.

---

<sup>99</sup>Si hay un autor al que Ortega se refiere en varias ocasiones, ese autor es Max Scheler, cuya extensa bibliografía se encuentra casi en su totalidad en la biblioteca personal de Ortega en la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid. Como Ortega, Max Scheler realiza una fuerte crítica de la modernidad desde sus raíces psicológicas hasta sus expresiones más características, a saber, el subjetivismo moral, la exaltación de un igualitarismo a la baja, que niega los valores superiores y la excelencia personal, la inversión valorativa, el industrialismo, la desconsideración de la vida y de la naturaleza en general, reducida a mecanismo muerto al servicio de los intereses productivos. La democracia y el parlamentarismo son el mejor antídoto contra el resentimiento, siempre y cuando exista una igualdad económica suficiente. La diferencia y la desigualdad se establece por relación a los valores superiores, que son los que señalan la irreductible vocación personal de un hombre y su calidad moral. Scheler, no obstante, lanza sus críticas contra el democratismo que pretende extenderse por entero al mundo axiológico atentando de este modo, y en nombre de la igualdad, contra las diferentes calidades morales personales. La exigencia de igualdad, basada en la idéntica dignidad personal, no puede reivindicarse al precio de negar ciegamente las diferencias reales de calidad axiológica entre los hombres (Véase Vegas, J.M. "Introducción" a Scheler, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 10 y ss). La presencia de la ética personalista del antropólogo Max Scheler en Ortega es manifiesta. Ambos pensadores, Ortega y Scheler, se ocupan pormenorizadamente de la enfermedad de la facultad o perspectiva estimativa más puramente vital que padecen las masas. Esto les impide reconocer el valor inherente a las individualidades egregias. El mundo de los valores ocupa un lugar destacado en trabajos de la importancia de *Meditaciones del Quijote* (1914), *España Invertebrada* (1922), *Introducción a una estimativa* (1923), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1930), *En el centenario de una Universidad* (1932) o en *Introducción a Velázquez* (1947).

Finalmente, expondré las conclusiones finales que se derivan del estudio del pensamiento político aristocrático de Ortega en sus diferentes vertientes y periodos.

El criterio que seguiremos a la hora de analizar los periodos en que hemos dividido la obra de Ortega es el siguiente: en primer lugar, analizaremos los aspectos filosóficos más relevantes de cada etapa; en segundo lugar, nos ocuparemos de los aspectos políticos más sobresalientes de la etapa en cuestión; en tercer y último lugar, estudiaremos la relación *élites* y masas en ese periodo en concreto.



**ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE  
*MASA Y MINORÍA SELECTA* DESDE LA  
PERSPECTIVA NEOKANTIANA EN EL  
MARCO DE SU REFLEXIÓN SOBRE EL  
PROBLEMA DE ESPAÑA**



*Donde quiera que hay virtud existe nobleza, mas no a la inversa (Dante)*

A continuación me ocuparé, de forma pormenorizada, de las bases o principios filosóficos de la solución orteguiana al problema de España en su etapa de juventud. En primer lugar, mostraré la importancia del viaje de Ortega a Alemania, un país donde el filósofo español entró en contacto con los que fueron sus maestros neokantinos: Hermann Cohen y Paul Natorp. En Alemania fue donde Ortega se percató de lo importante que sería para España abrirse a Europa, a la ciencia europea o germana, pero como paso previo para acceder a la *vida esencial* o integral. La denominada *europización* o *germanización* de España. Posteriormente, prestaré cierta atención al neokantismo alemán, pues su importancia es manifiesta en la filosofía juvenil de Ortega. En tercer lugar analizaré cómo el objetivismo neokantiano se encuentra en la base del socialismo práctico-moral, tal y como éste aparece en el pensamiento filosófico del Ortega de primera época.

En un segundo bloque me acercaré con cierto detenimiento al pensamiento político de Ortega. Sobre todo atenderé a la importante vertiente pedagógica de aquél. Del pensamiento político de Ortega destaca, indudablemente, su idea de la pedagogía social como programa político. Una idea plenamente fecunda y vertebradora de su pensamiento no sólo de juventud, sino también de su pensamiento de madurez. También analizaré, siempre en relación con nuestro tema, tanto el papel del Estado en la educación social de los individuos, como la relevancia que en su obra presenta el binomio individuo-comunidad. Acabará este segundo bloque mostrando cómo Ortega logra unir, en el marco de su pensamiento político aristocrático de juventud, la libertad de los antiguos o colectiva y la libertad de los modernos o individual. Se trata de una serie de asuntos (pedagogía social, neokantismo, culturalismo, socialismo, etc.) de una importancia manifiesta en nuestros análisis sobre el aristocratismo de juventud de Ortega. Todos ellos contribuyen al diseño y desarrollo del *elitismo* del teórico español. He aquí la razón de su estudio en este capítulo. Los apartados de este primer periodo aluden directamente a esas cuestiones, debido a que todas ellas definen el *elitismo* de juventud de Ortega.

Finalmente, después de exponer los principales planteamientos filosóficos y políticos, desarrollaré más específicamente el tema de las masas y de las minorías selectas en esta su primera etapa neokantiana o idealista.

La tesis central que sirve de hilo conductor a esta investigación de la primera etapa del pensamiento orteguiano, es que en esta primera época los conceptos *masa* y *minoría selecta* manifiestan una clara intención pedagógica, culturalista o racionalista. Ésta se concreta en la importancia que para Ortega presenta la formación de una gran comunidad racional-*nouménica* de seres autónomos, aunque volcados hacia el todo social, y liderados por una minoría reflexiva y culta de condición política socialista. El binomio *masa-minoría selecta* se inscribe en el proyecto ideal de una comunidad racional-universal de trabajo en la cultura de la moral científica del socialismo<sup>100</sup>. Un proyecto ético-comunitario pensado desde la razón o desde la idea y encabezado por una minoría cultural e intelectual superior que anima a la participación en los movimientos superiores de cultura. Estos últimos son los que suscitan una sensibilidad ética exquisita. Para Ortega, en España es el Partido Socialista Obrero Español el que a través de sus grandes líderes debe contribuir a la realización de semejante empresa racional idealista asentada sobre el *deber ser* moral.

## **1.1.– PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO DE LA SOLUCIÓN ORTEGUIANA AL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL PERIODO DE JUVENTUD**

### **1.1.1.– La importancia del viaje a Alemania: la *germanización* o *europización* como solución al problema español**

El viaje a Alemania y el contacto de Ortega con la producción filosófica y científico-cultural de este país, sobre todo a través del movimiento neokantiano, son dos acontecimientos de indudable importancia para entender el devenir de la filosofía del pensador español<sup>101</sup>. En Alemania Ortega va a disciplinar su intelecto y a buscar ciertos instrumentos intelectuales de los que carecíamos en España:

“Educado yo en las disciplinas intelectuales alemanas, puedo sumergirme en la intimidad *des deutschen Wesens*; pero oriundo de otra raza

---

<sup>100</sup>Se trataría, como afirma Hegel, aunque salvando las distancias, de que lo universal se realice mediante lo particular (Véase Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, traducción del alemán por José Gaos, Madrid, Alianza, 1997, p. 149).

<sup>101</sup>Alemania –afirma Ortega– “es un etapa característica de mi vida; la energía, la fuerza de mi espíritu procederá de mi iniciación alemana (...). Mi educación alemana ha consistido precisamente en superar mi yo inconsciente, el yo inculto, el yo de los nervios. Creo en gran parte haberlo conseguido; y la porción en que lo haya conseguido será lo que yo llamo mi fuerza” (Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 556).

y circulando por mis venas otra historia, puedo también contemplar al hombre alemán desde fuera de él. Yo me he pasado la vida haciendo esto: viendo a alemanes unos ratos desde dentro y otros desde fuera (...), he sido durante más de treinta años el cuco del reloj alemán”<sup>102</sup>.

Todas las inquietudes filosófico-vitales del pensador español van a adquirir forma en Alemania<sup>103</sup>. A este país —en concreto a Leipzig— llegó Ortega en la fecha de 1905, con la intención de encontrar una solución al problema de España, que manifestaba un destino moribundo en la historia. Ortega es consciente de que España es un pozo de errores o dolores. La vida pública española le angustia: “es éste un dolor — carta desde Marburgo el 16 de diciembre de 1906— que no nos dejará hasta la muerte”<sup>104</sup>. Nos sentimos solicitados, afirma Ortega, a pensar cómo debería ser España, en la medida en que es un problema la España actual. Por tanto, dice Ortega lo siguiente:

“Henos, pues, ya en movimiento buscando la futura España solución del problema español. España nos preocupa: nos sorprendemos ocupados seriamente en resolver un problema: estamos ya trabajando. La amargura nos devuelve la realidad de nuestra tierra convertida en problema, en tarea (...), nos hallamos purificados, convertidos en trabajadores (...) capaces de una activa honradez”<sup>105</sup>.

En Alemania, Ortega se entregó al ejercicio y cultivo del intelecto. Su objetivo personal era poner aquél al servicio de la solución del problema español. Tres fueron las ciudades en las que el filósofo estudió la ciencia alemana, para posteriormente intentar por todos los medios trasladarla a España:

“He estudiado en Marburgo, y en Leipzig y en Berlín. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo — durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides (...). Luego he continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme”<sup>106</sup>.

La ciencia y la cultura alemanas, como núcleo de las europeas, se convertían, en la reflexión orteguiana, en un antídoto contra el achabacanamiento intelectual de los españoles. Europa no es, afirma Ortega, una negación solamente. Es “un principio de agresión metódica al achabacanamiento nacional (...). El símbolo Europa como

---

<sup>102</sup>*Sobre un Goethe bicentenario*, O.c83, IX, 556.

<sup>103</sup>Véase del Agua, J.: “Los supuestos históricos del pensamiento político de Ortega”, en *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, ed. Mezquita, 1984, p. 106.

<sup>104</sup>Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 495.

<sup>105</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 88 .

<sup>106</sup>*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 20.

metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible”<sup>107</sup>. Era necesario que España absorbiera la cultura europea, comenzando por absorber la cultura alemana. España necesitaba de Alemania. Alemania no sabe –afirma Ortega– “que yo, y en *lo esencial* yo *solo*, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más”. Hoy España –afirmará Ortega en el *Prólogo para alemanes* (1934)– “se sabe de memoria la cultura alemana”<sup>108</sup>.

España estaba en crisis como posibilidad histórica. Educación y cultura se convertían en los dos grandes pilares sobre los que debía levantarse la nueva España, enferma de incultura y de horror a las ideas. El paradigma de la cultura y de un laborioso espíritu comunitario era en esos momentos, indudablemente, Alemania. En una carta que Ortega envía a sus padres apenas llegado a Leipzig, el 27 de febrero de 1905, da cuenta de su primer deslumbramiento o asombro ante la pujanza de la componente cultural en la vida cotidiana de los alemanes: “Aquí todo el mundo lee de un modo atroz: en los cafés hay centenares de periódicos y hasta bibliotecas. Hombres, niños, mujeres, se agarran al papel impreso como monomaniacos”<sup>109</sup>. Los alemanes son, afirma Ortega, una raza superiormente aprovechada y nosotros, por el contrario, “una raza inconcebiblemente disipada, pródiga. El secreto alemán está en aprovechar y hacer fecundos a los tontos; lo mismo pasa –en cierta manera– con los jesuitas y esa es su fuerza”<sup>110</sup>.

La aproximación cultural de España a Alemania es de una importancia radical o determinante. La confrontación con la ciencia y la literatura alemanas, es decir, la reabsorción del germanismo científico es para Ortega de un indudable valor. José Luis Villacañas observa con acierto que Ortega incorporó el pensamiento clasicista alemán

---

<sup>107</sup> *Nueva Revista*, O.C, I, 340.

<sup>108</sup> *Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 25. Después de casi treinta años de “germanismo, es natural –afirma Ortega– que yo tenga que decir mucho a los alemanes, pero esto que habría eventualmente de decirles –mis discrepancias como mis coincidencias– solo puede ser bien entendido si se sabe lo que (...) yo he hecho por la expansión de los valores alemanes (...). Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania”. En 1934, en este *Prólogo para alemanes*, Ortega afirmará que “hay en el idealismo alemán algo maravilloso que en efecto pertenece al destino intelectual específico de Alemania. Pero ese algo que hay de alemán en Fichte, Schelling y Hegel importa mucho a Alemania separarlo de lo que en aquéllos no es lo alemán. Es preciso aislar y dejar químicamente puro lo que en el idealismo alemán hay de verdaderamente alemán: ¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!”. Aun cuando posteriormente dirá Ortega que el idealismo falta a la verdad y que el idealismo en su versión trascendental es la acción directa en filosofía. Del krausismo, sin embargo, Ortega se desmarca: “Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos (...), de Alemania conocían sólo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras” (Véase *ibid.*, pp. 21 y ss).

<sup>109</sup> Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 104.

<sup>110</sup> *ibid.*, p. 118.

con afanes reformistas<sup>111</sup>. La germanización que para un miope patriotismo francés es, según Ortega, la enfermedad, significa la medicación de la enfermedad mediterránea, de la llamada cultura latina o románica, mal llamada así, en opinión de Ortega, porque los españoles, italianos y franceses, “tenemos tanto de germanos como de latinos y los germanos fueron a su vez, tan romanizados como nosotros. Yo preferiría designar aquello que de específico hay en nosotros con la palabra mediterraneanismo”<sup>112</sup>.

La cultura alemana aparece a los ojos de Ortega, en estos primeros momentos, como la única cultura esencial y propiamente científica. La terapéutica germánica es el único medio con que tratar los males de España. Éstos se resumen en la falta de ejercicio, hábitos y técnicas científicas<sup>113</sup>. Ortega afirma lo siguiente:

“Alemania es precisamente la nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual nuestra habrá de ser más fecunda (...). He aquí lo que nosotros tenemos que aprender en Alemania y sólo aprenderemos en ella: el modo de hacernos españoles en poco tiempo, el gran secreto alemán, el método. La instrucción pública es el resorte de ese secreto”<sup>114</sup>.

El método nos obliga al estudio de las ciencias superiores. Sólo el cultivo de éstas posibilitará una España iluminada por la luz sagrada de la ciencia, sin que jamás se consuma:

“Todos debemos suspirar –afirma Ortega– porque andando el tiempo den los espíritus españoles una buena cosecha de sabiduría, y a más de suspirar, debemos tejer nuestra vida propia de suerte que logremos ser sabios en algo. Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos enmohezcan, como tierras regadas, las reseca testas, duras y hasta berroqueñas (...). Al contrario de Alemania, nuestra ciencia ha vivido sólo en los entresijos de los que la crearon y se la han comido los gusanos también. Es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado *sinergia*”<sup>115</sup>.

Fue en Alemania donde despertó la vena educadora o pedagógico-reformista de Ortega, pero sobre todo fue en el país germano donde Ortega se percató, sin duda alguna, de lo importante que sería para España su apertura a Europa, a esa Europa

---

<sup>111</sup>Véase Villacañas, J.L., “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 18.

<sup>112</sup>*Problemas culturales. –Sobre la enseñanza clásica*, O.C, I, 467. La germanización consiste en la “preocupación por lo esencial y el olvido de lo formal” (*Problemas culturales. –Sobre la enseñanza clásica*, O.C, I, 466).

<sup>113</sup>La aspereza de nuestros libros –afirma Ortega en 1910– “nos impide educarnos el intelecto, las rígidas costumbres nacionales nos impiden la educación del sentimiento y la fantasía” (*Una primera vista sobre Baroja*, O.C, II, 257).

<sup>114</sup>*Notas de Berlín*, O.C, I, 51.

<sup>115</sup>*Ciencia romántica*, O.C, I, 90.

filosófica y científica de la que él ya estaba disfrutando. Para Ortega, Europa no es, ante todo, un espacio geográfico, sino una idea filosófico-cultural: “Europa es el *Espíritu*; España, separada de Europa, aproximada a África, es la barbarie, la naturaleza”<sup>116</sup>. La solución es bien conocida: abrirse a la ciencia o a la cultura europeas. Dotar a nuestro país de ciencia moderna, impulsando la creación de bibliotecas bien dotadas y abriendo la mente a las corrientes culturales de fuera. Su objetivo, a partir de su estancia en el país germano, no era otro que lograr la catarsis o purificación espiritual de las masas españolas, que éstas vivieran a la altura de los tiempos, es decir, que asumieran que “España era el problema y Europa la solución”<sup>117</sup>. Tanto para Ortega, como para muchos otros miembros de su generación, el llamado “europeísmo” o la “europeización” (sinónimo de *germanización*) de España era de una importancia inusitada<sup>118</sup>. La solución al problema de atroz incultura de nuestra nación consistía en entrar en contacto con la producción intelectual científica europea que ejemplarmente representaba Alemania. Dice Ortega:

“en mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna. Como España está tres siglos atrás de esta ciencia, lo español y lo científico son mundos contradictorios”<sup>119</sup>.

<sup>116</sup>Véase Bueno, G.: “La Idea de España en Ortega”, en *El Basilisco*, nº32, Oviedo, 2002, p. 17.

<sup>117</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 102.

<sup>118</sup>El europeísmo de Ortega es también sinónimo de regeneracionismo. Regeneración –afirma Ortega– “es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva (...) se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio desde el principio que España era el problema y Europa la solución” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 102). La España ideal sólo es posible a través de Europa, es decir, a través de la apertura a la ciencia o al espíritu europeos. También afirma Ortega que “muchos años hace que se viene hablando en España de europeización: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español. Si alguna duda cupiera de que así es, bastaría para obligarnos a meditar sobre ella haberla puesto en su enseña D. Joaquín Costa, el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo. La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida (...). Si Europa trasciende en alguna manera del tipo asiático, del tipo africano, lo debe a la ciencia: el europeo no sería, de otro modo, sino una bestia rubia junto a las bestias más palidas y de bruno pelo que pueblan el Asia, junto a la bestia negra y rizada de Goa y Victoria-Nyanza (...). Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta” (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186). De la ciencia y de la cultura europeas debe salir la nueva España. La europeización logrará la “restauración de los últimos tejidos de nuestra raza” (*ibid.*, p. 186). Una minoría cultivada europeísta se ha de preocupar por que las masas se interesen por las europeas cuestiones científicas. Sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible o sin sentido. Creo “que una cosa análoga a lo que voy diciendo podría ser la fórmula precisa de europeización” (*ibid.*, p. 186). Tanto Ortega como Maeztu consideran que a Europa se llega por el estudio de Platón, de Kant o de Newton. Lo europeo es ciencia y esos autores anteriormente mencionados, han llevado la ciencia a su máximo esplendor.

<sup>119</sup>Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, pp. 461 s.

Esto generaba no sólo preocupación en Ortega y los miembros de su generación, sino también cierta invertebración. De la invertebración de España propiamente dicha se ocupa Ortega desde 1910<sup>120</sup>.

El de España era un déficit histórico, científico y cultural, pero no menos filosófico o intelectual. Esta insuficiencia espiritual de España encontraría su solución, como venimos diciendo, en la Europa filosófico-germana: “Era preciso romper la inercia intelectual de nuestra raza (...), era necesario insertar su acción dentro de la armonía cultural europea” con el fin de lograr “el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia”<sup>121</sup>. Puesto que el mal de España era de cultura, de ciencia o de Edad Moderna; educación y cultura moderna o científica, en un contexto europeizante o germanizante, eran, por tanto, el antídoto para erradicar el mal de incultura nacional<sup>122</sup>. España se había resistido, en opinión de Ortega, a la cultura moderna. Una situación que también reflejaba el particularismo que la nación española mostró para con el resto de pueblos europeos:

“Es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna (...). La historia moderna de España se reduce a la historia de su resistencia a la cultura moderna (...), la europea. Éste es su gesto, su genialidad, su condición, su sino (...). Durante siglos sólo nuestro pueblo no ha querido ser otro de lo que es: no ha deseado ser como otro”<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup>España –afirma Ortega en 1910– “es hoy invertebrada” (*Sencillas reflexiones*, O.C, I, 380). En 1912 Ortega volverá a incidir en la “existencia invertebrada de nuestra nación” (*Ni legislar ni gobernar*, O.C, I, 569). En 1922 la invertebración de España dará nombre a uno de sus más célebres ensayos.

<sup>121</sup>*Sobre el proceso Rull*, O.C, I, 161. Ortega propone trabajar sobre la realidad nacional en pos de una idea. Idealismo como estado de ánimo. La mocedad “es siempre idealista” (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I, 107). La España ideal radica en el seno de la España real o actual como la mejor de sus posibilidades o potencialidades reales. Pero el problema es saber qué España ideal queremos: “Necesitamos transformar España: hacer de ella otra cosa distinta de lo que es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros corazones?” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 90). La España ideal es la España que existe como idea y esta idea es filosófica y, por tanto, una Idea que forma parte de un sistema filosófico. España es una idea filosófica en el sistema de Ortega. Y lo es precisamente a través de Europa, en cuanto parte de Europa, y no sólo en cuanto parte geográfica, sino en cuanto es parte vital y espiritual de Europa. España “es una Idea, y no mero concepto geográfico o político (...), cuyo rango filosófico parece que está vinculado al rango filosófico de la Idea de Europa” (Bueno, G.: “La Idea de España en Ortega”, en *El Basilisco*, nº32, Oviedo, 2002, pp. 13 s).

<sup>122</sup>Ortega ve a España –afirma Juan del Agua– “como parte irreductible de un todo, Europa, y es desde esa perspectiva europea que España volverá a encontrarse a sí misma, a ser la que tiene que ser (...). Esta postura excluye todo nacionalismo –por el que Ortega sentía un *exquisito desprecio*–, pero afirma en cambio, la realidad nacional, ya que Europa está constituida de ellas. Para Ortega, cada nación lo es con las demás, implica a las demás, tiene que contar con las demás. En ello consiste la riqueza europea: *ser una y plural*” (del Agua, J.: “Los supuestos históricos del pensamiento político de Ortega”, en AA. VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, editorial Mezquita, 1984, p. 107).

<sup>123</sup>*Una visita Zuloaga*, O.C, I, 534.



La incompetencia, la insolvencia, la falta de tradición liberal-democrática o la invertebración social del país se reducían para Ortega a la radical incultura de España<sup>124</sup>. España no ha tenido Ilustración, no ha tenido modernidad. Su decadencia obedece a la falta de ciencia, a la privación de teoría: “Por su alma no han pasado ni Platón ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”<sup>125</sup>. España ha vivido desgajada de Europa. Su enfermedad responde a su retraimiento con respecto a Europa. Ésta es ciencia, cultura y espíritu. *Europeizar* o *germanizar* a España es, por tanto, lo que Ortega propone como solución al problema español. Se trata de educar para la razón y para la moral como ciencia.

En 1906, en carta desde Marburgo a su novia Rosa Spottorno, Ortega le comenta a ésta que “España tiene que morir como pueblo para sobrevivir como cultura”<sup>126</sup>. Un logro que pasa por la apertura de España a Europa<sup>127</sup>, es decir, al conocimiento superior, hacer que España participe activamente en un gran programa europeizador amante de lo clásico. Clasicismo significa para Ortega en estos momentos lo siguiente:

“sinceridad (...), esta religión del clasicismo es la trágica religión verdadera del hombre (...), tenemos que entrar en la religión clásica, europea (...). ¡Lo clásico, lo clásico! No hay otra cultura que la clásica, ayer en Grecia, luego en Francia, hoy en Inglaterra y Alemania”<sup>128</sup>.

<sup>124</sup>Véase Cerezo Galán, P.: “Ortega y la generación de 1914”, en *Revista de Occidente*, nº 156, 1994, pp. 21 y ss.

<sup>125</sup>*La conservación de la cultura*, O.C, I, 152.

<sup>126</sup>Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 485. El 30 de diciembre de 1906 también dice Ortega a Unamuno lo siguiente: “España tiene que desaparecer como pueblo –léase nación– (...) para sobrevivir como cultura” (*Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, p. 58).

<sup>127</sup>Como afirma muy acertadamente Helio Carpintero, “sin entrar en el detalle, parece su pensamiento continuar la línea de los intelectuales regeneracionistas, la de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza y luego los del 98. Para muchos de ellos, el problema que era España tenía que ser resuelto desde la más amplia perspectiva europea. Tal fue la idea de la europeización de España, orientada a transformar nuestro país incorporando una ciencia, una moral y una filosofía que renovasen las actitudes y los ideales nacionales. Ortega, sin embargo, fue más allá del puro europeísmo. La raíz de los males nacionales le parecía situada en un nivel profundo que lastraba todas las posibles vidas personales; lo defectuoso, lo perturbador, se encontraba en la estructura de la sociedad española, en lo que llamó su invertebración: que los hombres cualificados no orientan al país y los que carecen de cualificación y competencia para la vida pública no aceptan ser dirigidos. El problema de España era, a su juicio, un problema de hombres, pero por encima de esto era un problema social, era un problema nacional” (Carpintero, H.: “Ortega y su psicología del hombre masa”, en AA.VV.: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, editorial Mezquita 1984, pp. 119 s).

<sup>128</sup>*Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, ediciones El Arquero, Madrid, 1987, pp. 57 s.

A Ortega le interesa el cultivo o ilustración clasicista de las masas y especialmente del hombre medio español, su *europización* o *germanización*, pero todo ello como paso previo para lograr la superación, asimilación o nacionalización de lo europeo. A Ortega le interesa finalmente la conversión del hombre medio en un hombre de ciencia, en un ser virtuoso o sabio, dispuesto a estudiar las ciencias culturales superiores, matemáticas y filosofía, pero para acomodarlas a la realidad nacional. La democratización de estas enseñanzas o conocimientos superiores es uno de sus más loables objetivos, junto a la nacionalización de los mismos: “Los que más predicán la buena nueva de la ciencia no han advertido que quieren que tengamos ciencia alemana o ciencia francesa, pero no ciencia española”<sup>129</sup>. Es preciso fomentar la acción social de la ciencia y lograr la nacionalización de la misma. Los problemas científicos se han de convertir en problemas nacionales: “La única realidad es la nación, nuestra nación”<sup>130</sup>. A Ortega le *dolía* la falta de hombres de ciencia en España y también la incultura o analfabetismo moral e intelectual que se respiraba en el ambiente social español. De ahí, el deber de educar a los hombres en la disciplina de lo científico-cultural. La ciencia es, afirma Ortega, “una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana (...), y, en cuanto ciencia moral, favorece el adiestramiento espiritual de los individuos”<sup>131</sup>.

Una España asentada sobre el principio de la ciencia<sup>132</sup> o de la reflexión científica nos permitiría integrarnos en la conciencia europea y así aumentar el peso específico de esa España que está como muerta sobre el mapa moral del continente. Es indudable que la ciencia europea y, más concretamente, la ciencia germana interesa a Ortega en su etapa de formación. Pero esa aspiración europeísta o germanista no ha de ser otra cosa que un punto de partida que actúe de bálsamo que nos impulse más allá. Atendamos a la siguiente cita de Ortega:

“Nadie –afirmará Ortega en 1911– habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura germánica que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado (...); hoy no lo está. Lo superado es la llamada cultura latina”<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> *La ciencia romántica*, O.C, I, 89 s.

<sup>130</sup> *ibid.*, p. 87.

<sup>131</sup> *Sobre una apología de la inexactitud*, O.C, I, 223.

<sup>132</sup> Pero Ortega es pesimista en este sentido, pues dice que “ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre, y presumo que lo será, la ciencia española” (*La ciencia romántica*, O.C, I, 90).

<sup>133</sup> *Alemán, Latín y Griego*, O.C, I, 454. Ortega afirmará posteriormente, en la década de los años 20, que el alemán, “es de los pueblos occidentales que menos logró sumergirse en la atmósfera clásica”.

La ciencia germánica nos ha de impulsar a un estadio más allá. Nos ha de introducir a la vida esencial o integral<sup>134</sup>.

A Ortega, a juicio de José Luis Molinuevo, no le atrae la realidad alemana, sino la posibilidad escondida en su cultura pasada, en el ideal de la cultura, en la cultura misma como ideal. Este doble elemento, la cultura del ideal como ideal de la cultura, es lo que interesa ahora a Ortega, pero no esquemáticamente, sino en el contrapeso del idealismo cervantino. Más tarde entrará en crisis, y él lo reflejará como testigo de su tiempo, pero no significará una convulsión<sup>135</sup>.

Resumiendo, en la filosofía germana el teórico español buscaba un factor que unificara sus ideas de juventud, asentadas principalmente en el binomio Costa/Nietzsche: la crítica racionalista del movimiento político restauracionista y la concepción dialéctica del proceso social como interacción y relación de minorías egregias y masa plebeya o vulgar. Dos componentes que de momento, como afirma Antonio Elorza, han de encontrar un punto de equilibrio con el reformismo neokantiano<sup>136</sup>. En Alemania va a encontrar Ortega la cultura que busca, en el neokantismo, auténtico icono del europeísmo filosófico defendido por Ortega. Desde la morada filosófica neokantiana, Ortega piensa que de lo que se trata es de echar raíces en aquello que nos distanciaba de Europa, a saber, ciencia y teoría: “Europa es igual a ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta”<sup>137</sup>. Los neokantianos eran los últimos herederos del ideal ilustrado. El neokantismo alemán era filosofía de la cultura. Pero sobre todo, lo que va a seducir a Ortega en el país germano es la idea del socialismo ético o moral que barajan sus maestros neokantianos.

---

También dice Ortega en el mismo texto que “el reconocimiento del *hecho clasicista* como fuerza perenne que opera sobre los destinos europeos no implica en mí una actitud defensora del *clasicismo*. Muy lejos de eso, creo que ha llegado para el europeo la hora de romper con los *clásicos*, así antiguos como modernos (...). El imperativo de claridad y humanidad que es el clasicismo tiene que ser compensado con una voluntad de mantener intacto nuestro subsuelo salvaje” (Véase *Los alemanes y lo infrahumano*, O.C, III, 705 y ss). Parece como si Ortega se retractara de lo que en un principio pensaba acerca del clasicismo. Lo que Ortega deja claro en su obra es que no se trata, en ningún caso, de copiar o imitar a nada ni a nadie, sino de ser nosotros mismos. Esto es lo que quiere decir cuando afirma que hay que mantener intacto nuestro subsuelo salvaje.

<sup>134</sup>Jose Luis Villacañas afirma que la pedagogía sirvió a Ortega para poner en contacto la vida sin elaborar con la vida elaborada por la cultura, a fin de hacer despertar en el inculto las mismas pulsiones que habían generado la elaboración creativa en el hombre culto. En la pedagogía se asumía la unidad de la vida. La esperanza de Ortega residía “en que la cultura alemana despertara a la vida el espíritu dormido en los españoles” (Villacañas, J.L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, 2004, p. 60).

<sup>135</sup>Véase Molinuevo, J.L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 48.

<sup>136</sup>Véase Elorza, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 30.

<sup>137</sup>*Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186.

En el siguiente apartado me ocuparé, consecuentemente, de la importancia del idealismo neokantiano en la filosofía juvenil de Ortega y posteriormente de cómo incide aquél en la génesis y desarrollo del socialismo culturalista y filosófico orteguiano. El aristocratismo de juventud de Ortega se erige, en una de sus dimensiones, sobre la base tanto del idealismo como del socialismo práctico-moral. Habrá, por tanto, que prestar buena atención a estos dos últimos.

### 1.1.2.– Breve aproximación al neokantismo en la filosofía juvenil de Ortega

En esta primera época Ortega se aproxima al idealismo neokantiano que lideran en la ciudadela kantiana de Marburgo<sup>138</sup> Hermann Cohen y Paul Natorp<sup>139</sup>. Este idealismo de inspiración *constructivista* manifiesta una importante vertiente pedagógica o educativa que entusiasma a Ortega y que, como veremos en su momento, definirá su acción política. La pedagogía del idealismo neokantiano era un instrumento valiosísimo para acabar con ese dolor enorme, profundo o difuso que padecía España:

“España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinces el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar (...). A la alegría por el dolor”<sup>140</sup>.

El idealismo orteguiano se encuentra en íntima trabazón con el idealismo ético-objetivo neokantiano. Al modo kantiano, Ortega muestra la importancia de formar una gran comunidad de sujetos racionales y autónomos. Una comunidad de espíritus capaces de regirse por la ley objetivo-universal de lo común. La sociedad debe estar formada por

<sup>138</sup>Marburg era el burgo del neokantismo En esta ciudad estuvo Ortega un año entero en 1908. Luego volvió en 1911. Se “vivía dentro de la filosofía kantiana como en una ciudadela sitiada (...). Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicólogos, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg sólo se leía a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz (...). El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él (...), renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica” (*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 27).

<sup>139</sup>Maeztu es, según J. L. Villacañas, quien sugiere a Ortega que vaya a Marburgo, pues cuadra mejor con los ideales regeneracionistas del joven Ortega y del grupo de intelectuales que perfilan un ideario liberal-socialista para España. En Marburgo Ortega asistió a las clases de Cohen y Natorp sobre el kantismo, ética y estética, psicología y pedagogía. Aspiraba a la reforma intelectual y moral de España desde la ciencia alemana. Los afanes pedagógico-reformistas de Ortega obedecen a su trato intelectual con Paul Natorp, el hombre que había renovado el espíritu de Pestalozzi y había propuesto una nueva *Pedagogía social*, de la que nos ocuparemos en su momento de forma pormenorizada. El idealismo pedagógico era ciencia y sistema filosófico (Véase Villacañas, J.L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 36 y ss).

<sup>140</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 87.

una gran comunidad de trabajadores en la cultura del deber ser moral. La comunidad o sociedad verdadera, aquella que tiene pretensiones de autenticidad, obliga a la unidad de todos los sujetos en el ámbito del trabajo. La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior:

“ha de ser –afirma Ortega– comunidad de espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación. Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja (...). Socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana, en la cultura, donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos”<sup>141</sup>.

Desde el neokantismo Ortega se plantea el proceso de salvación u organización nacional. A través de la doctrina neokantiana, Ortega se propone difundir el objetivismo (científico-filosófico) o idealismo europeo objetivista a la totalidad de los españoles de la manera más clara o concisa posible. Había que transformar a España. Esta laboriosa empresa requiere de la construcción de un proyecto colectivo de vida en común que posibilite el logro de una gran comunidad ideal-racional de trabajadores en la cultura del espíritu con pretensiones aperturistas<sup>142</sup>. El cultivo del espíritu requiere precisión, método, hábito crítico y racionalidad o disciplina intelectual. Estos cuatro “ingredientes” constituyen el núcleo directivo del objetivismo que Ortega vislumbra en el neokantismo.

Desde esta perspectiva teórica, Ortega se opone a la secreta lepra de la subjetividad. El objetivismo neokantiano posibilitaría la implantación de hábitos críticos y metódicos entre los españoles. Lo que se perseguía era hacer de éstos seres reflexivos o cultos, es decir, convertirlos en hombres de ciencia, en auténtica minoría selecta: “Declaro honestamente que (...) debiéramos esforzarnos (...) por implantar hábitos de parsimonia en el juicio y de veracidad en la razón”<sup>143</sup>.

En el neokantismo, como idealismo ético-objetivo, Ortega observó una enérgica pedagogía, a través de la cual se intenta guiar al hombre, es decir, transformarlo en un ser racional o autorreflexivo. El neokantismo como ilustración<sup>144</sup>, como filosofía reflexiva o como racionalismo crítico-trascendental, atrajo la atención de Ortega. Éste se

---

<sup>141</sup>*ibid.*, p. 99.

<sup>142</sup>Como procuraré mostrar en este capítulo, todos, masas y minorías superiores moral e intelectualmente, han de participar en este macroyecto de índole racionalista y cientifista.

<sup>143</sup>*Sobre una apología de la inexactitud*, O.C, I, 225. Ortega defendería un tipo de razón objetiva. Un tipo de razón que margina todo egoísmo individual o subjetivo y tiene en cuenta el mundo objetivo como tal. Un modelo de racionalidad que apuesta incondicionalmente por la armonía del hombre, como fin en sí mismo, con el todo social.

<sup>144</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 18

empeñó, desde su privilegiada posición intelectual en estos momentos, en que el hombre se rigiera por el imperativo cultural-racional, al margen de la espontaneidad vital. Ortega, en esta su primera época, recreaba a todas luces la distinción neokantiana entre el hombre natural y el hombre cultural o reflexivo. El hombre ha de someter su yo individual y natural-biológico a un yo genérico-reflexivo, educándose en la disciplina de lo universal racional. La libertad radica en esta labor de pedagógica reflexión que favorece los valores culturales, objetivos y genéricos. La cultura es el método de lo universal-racional e ideal y se levanta ante lo natural-espontáneo.

La esfera del deber ser moral se superpone a la esfera del ser, la idealidad a la realidad, la razón al mundo sensorial o mundano, el platónico mundo racional al mundo de las sombras o del puro devenir. El pensamiento orteguiano de juventud aparece transido por el *pathos trascendental o del norte* típicamente kantiano-fichteano<sup>145</sup>. El mundo del debe-ser moral o de las normas ético-objetivas de carácter universal, válidas para una comunidad de seres racionales, lidera el pensamiento racionalista o neokantiano del joven Ortega. Éste se opone al subjetivismo<sup>146</sup>, al particularismo y al sectarismo españoles. El subjetivismo fue “la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España”<sup>147</sup>. La primacía corresponde a lo objetivo.

El objetivismo racionalista de primera época predica que el hombre ha de trascender de sí y participar en una gran sociedad de índole moral, es decir, en una comunidad ética de seres racionales dispuestos a participar en una vida genérica o reflexiva común, donde primen intereses objetivos. Un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben “en sus corazones, por reflexión, la unidad de esa obra, y nace en ellos la unanimidad. La comunidad o la sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo”<sup>148</sup>. El objetivismo comunitarista neokantiano define a todas luces el socialismo filosófico-moral orteguiano, que se asienta precisamente sobre esa comunidad moral de trabajo en la cultura.

---

<sup>145</sup>*ibid.*, p.19.

<sup>146</sup>Del subjetivismo no hablará nunca muy bien Ortega, pues dice que de virtud teorética ha pasado a ser un vicio, “el subjetivismo ha llegado a ser un vicio, mejor, una enfermedad (...), hablo con una intención literal. Llamo subjetivismo a la propensión de retroceder allí donde hay algo relativamente externo a lo relativamente interno, por tanto, a la interpolación o intromisión de lo psíquico entre el yo que conoce y lo físico” (*Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 357 s). También se opone Ortega a cierto *personalismo* en esta primera época. Buena prueba de ello es la carta que envió a Unamuno el 6 de enero de 1904, donde le dice que “corre por todos los ánimos de los intelectuales nuestros de hoy un viento de *personalismo* corto de miras, estéril, que es lo más opuesto a nuestras necesidades” (*Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones el Arquero, Madrid, 1987, p. 31).

<sup>147</sup>*Personas, obras, cosas* (1916), O.C, II, 9.

<sup>148</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 98.

### 1.1.3.– Papel del idealismo neokantiano en la génesis y desarrollo del socialismo ético en el pensamiento juvenil de Ortega

He de comenzar este apartado haciéndole saber al lector que tres son los movimientos que influyen, aunque en diferente medida, en la configuración del socialismo ético orteguiano, a saber: el movimiento neokantiano, el fabianismo anglosajón<sup>149</sup> y la socialdemocracia alemana o el socialismo nacional/nacionalizador y democrático alemán de Fernando Lasalle<sup>150</sup>.

Me parece muy acertada la afirmación del neokantiano Karl Vorländer de que no es posible ningún socialismo sin la ética. En el mundo no vive ningún socialista sin ella. El socialismo es una exigencia del ideal ético. Ni el socialismo ni los fundadores del mismo logran librarse en modo alguno de la ética. Esa simiente ética del socialismo es compartida no sólo por Ortega, sino también por Marx o Engels, por Lasalle<sup>151</sup>, Kautsky

---

<sup>149</sup>Maeztu se aproxima a las ideas socialistas de la *Fabian Society* acerca de la importancia de instaurar un socialismo democrático-humanista liderado por una minoría intelectual. El fabianismo influyó en el pensamiento político español de aquella época y el pensamiento político fabiano de Maeztu influyó en Ortega. Buena prueba de ello es el prospecto escrito por Ortega en octubre de 1913, en que se anuncia la fundación de *La Liga de Educación Política Española* en el seno del Partido Reformista de Melquiades Álvarez y Gumersindo de Azcárate –ambos influenciados por el fabianismo anglosajón–. En los textos fabianos de Maeztu aparecen las ideas principales que se proponen en el manifiesto orteguiano: organización de una minoría intelectual encargada de la educación política de las masas; liberalismo socialista frente a liberalismo individualista; elaboración de proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, etc.; propaganda a través de los periódicos, folletos, mitin y conferencia; actuación al margen de los partidos políticos, pero con el propósito de insertar su influjo; la mejor forma de gobierno es la que de más democracia. Ortega buscó la adhesión de Maeztu al contenido del prospecto, adhesión que recibió en un telegrama enviado desde Londres el 22 de octubre de 1913 (Véase Fox, I.: “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)”, en AA.VV: *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 343 y ss).

<sup>150</sup>Lasalle había sido un fichteano y de ahí procedía el substrato nacional del socialismo alemán. Nos referimos a la continuidad entre el idealismo alemán y el socialismo. Por esta ala neokantiana e idealista, el Partido Socialista Alemán no sólo era el de la lucha de clases, sino el partido de la cultura. En España, sin embargo, existía un P.S.O.E claramente obrerista, marxista e internacionalista. Se trataría, como afirma José Luis Villacañas, de crear en su seno un partido de la cultura. Ortega lo intentó. La operación era de ingeniería política y, para cualquier observador, estaba condenada al fracaso (Véase Villacañas, J.L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 45).

<sup>151</sup>La Socialdemocracia alemana se mostró favorable ideológicamente a la integración del marxismo y la ética kantiana. Así lo ha expuesto J. L. Villacañas en la introducción que realiza a la obra de Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Valencia, Natán, 1987, varias veces citada en este trabajo. Ortega se propuso, al igual que el neokantiano Vorländer, establecer una filosofía del socialismo. Uno de los elementos constitutivos de esta filosofía del socialismo es el neocriticismo, el pensamiento de Kant. El elemento marxista quedaba subsumido en el elemento kantiano, porque éste otorgaba la definición de racionalidad y de realidad en la que se integraba y juzgaba la doctrina de la historia que el marxismo proporcionaba. El kantismo, afirma J. L. Villacañas, significaba una orientación distinta del marxismo ortodoxo y también una nueva

o Berstein. Todos ellos se inclinan favorablemente por un ideal de humanidad de hombres libres<sup>152</sup>. Tampoco podemos pasar por alto la influencia que en Ortega ha ejercido el socialismo positivista de Comte o de Saint-Simon (*pouvoir spirituel*) o la rica literatura humanística greco-latina. Pero es el objetivismo de cuño neokantiano quien tiene un mayor peso en la configuración del socialismo sistemático y moral-racionalista de Ortega<sup>153</sup>. Un socialismo ético capacitado para la solución técnica de los problemas sociales del mundo contemporáneo. Y sobre todo un socialismo democrático que se inscribe en la tradición constitucional y es totalmente autónomo respecto del marxismo<sup>154</sup>.

---

propuesta de racionalidad que debía fundamentar el aspecto válido del marxismo como ciencia y metodología de la historia. Pero tampoco se quedaba aquí el proyecto de una nueva filosofía socialista. Habría que tener en cuenta la ética como fundamentación subjetiva de la política y como complemento del saber de la ciencia. La ética a que nos referimos es la kantiano-fichteana y el principal problema respecto de ella era demostrar en qué sentido era compatible con el marxismo. Vorländer fue uno de los principales promotores de la necesidad de vincular Marx y Kant en el ámbito de la epistemología (Véase *ibid.*, pp. 63 y ss).

<sup>152</sup>Véase Vorländer, K.: *op.cit.*, p. 125.

<sup>153</sup>El idealismo neokantiano que asume Ortega se encuadra en un socialismo ético tendente a la unificación de intereses clasistas, burgueses y proletarios. El neokantiano Cohen con su sistema unitario podía atender todas estas necesidades intelectuales, tan deficitarias en España. El idealismo alemán impulsaba el socialismo. Un socialismo ético y consecuente con la importancia del clasicismo. La palabra clasicismo era un denominador común en todo este sistema de pensamiento y de vida neokantiano. En el clasicismo se reconocían aquellos hombres de Marburgo. No se trataba solamente de Goethe, tan presente en Ortega. Se trataba de Kant, y sobre todo de relacionar los dos grandes hombres: el filósofo de la razón y el artista que había sabido llevar todas las categorías kantianas a la vida. El clasicismo, afirma José Luis Villacañas, era la forma que tenía Ortega de superar a Nietzsche, en el fondo un clasicista desesperado, imposible, incapaz de alcanzar la serenidad de Goethe. El clasicismo era su victoria, le daba una infinita superioridad y le servía para enfrentarse al casticismo español (Véase Villacañas, J.L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 36 y ss).

<sup>154</sup>La táctica del marxismo –afirma Ortega– no tiene cabida en Occidente, por lo que los obreros deben repensar su credo, volviendo “a meditar sobre sus armas y su plan de combate” para así libertarse del torpe fanatismo con que siguen la irreal geometría de Marx: “*El Manifiesto Comunista* es una obra genial de captación e ilusionismo, pero nada más. La realidad se ha vengado de ella, como de todo intento que se haga por suplantar lo vivo y concreto por lo pensado y abstracto”. Ortega recuerda “el equívoco general que corre por todo el folleto de Marx y Engels y que consiste en hacer creer a los obreros que ellos son los más. Los trabajadores sufren hoy en sus espaldas las consecuencias de este engaño”. Ortega saca a la luz los errores del marxismo, “porque él ha influido en el método de lucha elegido por los obreros” (*La agitación obrera*, O.C, III, 341). Puede consultarse el artículo de Enrique Ruiz García “La rebelión de las masas y la ausencia de Marx”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, n°s 11-12, 1976. En esta obra el autor comenta: “No pretendo, en modo alguno, que Ortega tuviera que ser marxista, pero la ausencia de Marx como método de trabajo constituye una carencia de tal magnitud que resulta imposible de soslayar y que, efectivamente, ha marcado a varias generaciones españolas” (*ibid.*, p. 25). Ortega, como afirma Julián Carvajal, no aceptaba la dimensión marxista del socialismo liderado por Pablo Iglesias, es decir, algunos de sus postulados doctrinales e ideológicos (lucha de clases, internacionalismo, o interpretación economicista de la historia) (Véase Carvajal Córdón, J.: “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, pp. 87 y ss). José Luis Villacañas afirma que Vorländer considera que el marxismo debe integrarse en una filosofía del socialismo en tanto que ciencia social. También considera Villacañas que al marxismo le faltaba un sistema de racionalidad. Esto es lo que podía obtener del criticismo kantiano. El problema consistía en



Como “importador de tonelillos de idealismo”, Ortega se trae de Alemania el idealismo ético de la kantiana razón pura practica<sup>155</sup>. Este último le sirve para modelar su idea del socialismo<sup>156</sup>. Su objetivo, en este sentido, es construir una gran comunidad de trabajo en la cultura, liderada esta última por una aristocracia superior que considera positivamente el principio de la moral como ciencia<sup>157</sup>.

Ortega observa que el mal español obedece al radical individualismo asocial. La alternativa no es otra que la vida en la idea o en la razón universalista, moral y cientifista. El movimiento neokantiano representaba una enérgica pedagogía que tendía a la

---

mostrar las razones de que ese sistema de racionalidad pudiera llevar también el nombre de socialismo. El socialismo tenía que ser una filosofía que integrara el criticismo como fundamentación filosófica, el marxismo como ciencia socio-histórica y una praxis socialista (Véase Villacañas, J. L.: “Introducción” a Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Valencia Natán, 1987, p. 75).

<sup>155</sup>Según Roberto R. Aramayo, sin duda, “la *Crítica de la razón práctica* puede ser presentada como una *biblia* –obra que reúne los conocimientos o ideas relativos a una materia y que es considerada por sus seguidores modelo ideal –según la Real Academia Española de la Lengua– para el pensamiento moral de la modernidad, por la sencilla razón de que todavía sigue suponiendo una referencia inexcusable para nuestra reflexión ética contemporánea, tal y como viene a testimoniar la raigambre kantiana de grandes corrientes actuales como son, verbigracia, la teoría rawlsioniana de la justicia y la ética discursiva de Habermas” (Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2001, p. 7).

<sup>156</sup>El de Ortega es indudablemente un socialismo filosófico de tendencia racionalista neokantina. Un racionalismo que deviene universalista, es decir, común a toda subjetividad o ser racional. De ahí, como afirma Villacañas respecto del apriorismo universalista kantiano, que se convierta en la base de la sociabilidad o en condición de la misma. Esta, afirma Villacañas aludiendo al kantismo, es la doctrina del a priori social, que permite defender que Kant era perfectamente sabedor del carácter social de la conciencia. Social de una manera absolutamente universal, como condición de posibilidad de llegar de hecho a ser conciencia objetiva. Kant y Fichte descubren las bases que posibilitan esa socialización de la conciencia y así descubren la íntima constitución de la misma, mientras que Marx sólo descubriría hechos que ya suponen la doctrina crítica. Es esa conciencia crítica, siempre social, la que construye tanto la razón técnico-práctico como la razón ético-práctica, esto es, los medios de producción y sus categorías, tanto como la ética y las suyas. Y desde esta perspectiva Marx puede ser subsumido en Kant (Véase Villacañas, J. L.: “Introducción” a Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Madrid, Natán, 1987, p. 72).

<sup>157</sup>No puedo compartir con José Luis Villacañas que sea incoherente la idea de Ortega de aunar aristocratismo y socialismo. Tampoco me parece oportuna la afirmación de J. L. Villacañas acerca de que no puede entender “la síntesis entre el antidemocratismo de muchas de sus páginas y el socialismo” (Villacañas, J.L., “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 66). Ortega no manifestó en ningún momento aversión alguna hacia la democracia, que entiende como ley moral, principio cultural o forma de derecho político, según la época de que hablemos. Es falso que Ortega, en la medida en que defiende una sociedad más justa y equitativa, sienta aversión o repugnancia hacia las masas o hacia la democracia como también sostiene, por ejemplo, Ariel del Val (Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 188). Tampoco es verdad que sea incoherente o le falte fuerza argumental a la tesis orteguiana relativa a la conveniencia de aunar socialismo y *elitismo*. El socialismo de Ortega es moral, recoge los planteamientos del neokantismo alemán, y también cultural cuya realización en forma de comunidad de trabajo culturalmente superior y equitativa o justa obliga al liderazgo de una minoría culta e ilustrada que sirva de guía o modelo al resto. En determinados puntos de su obra madura, y no me invento nada, Ortega da buenas muestras de su aproximación al socialismo como movimiento político-social tendente al logro de una mayor redistribución de la riqueza y equiparación económica, intelectual y moral entre las distintas clases sociales. Del socialismo surgirán las nuevas aristocracias. Un orden social más justo pero consecuente con la diferente calidad existente entre los hombres. En síntesis, Ortega pretendía aunar aristocracia o nobleza de espíritu (supremacía de lo bueno y lo mejor) y socialismo y democracia.

orientación ilustrativo-cultural y moral del hombre, a su transformación en el sentido de un ideal, que en este caso no era otro que el kantiano de una humanidad cosmopolita, en contraste abierto con el individualismo particularista y el sectarismo de la vida española<sup>158</sup>. Frente al particularismo del alma se erige la unidad superior del espíritu o de la conciencia. La libertad de espíritu es característica de las minorías selectas y ha de integrarse en el marco de un idealismo objetivo y, sobre todo, de un socialismo moral: “¡Bienaventurados los libres de espíritu, no los pobres de espíritu!”<sup>159</sup>.

Nos encontramos ante el ideal de vida superior de la humanidad que representa el reino de los fines kantiano y que se encuentra a la base del socialismo orteguiano<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 18.

<sup>159</sup>Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1990, p. 497.

<sup>160</sup>Ortega se ha propuesto convertir el mundo terrenal en ese reino nouménico de los fines kantiano, donde todos los hombres se sientan libres y autónomos (legisladores universales y sujetos de una razón práctico-moral) en el seno de una comunidad mediada racionalmente. Ortega comparte el principio kantiano que obliga a no imponer a los demás sacrificios o privaciones que no sean para su propio bien, es decir, no tratar a los demás como medios o instrumentos. Cada persona humana ha de ser vista –tanto por ella misma como por los demás– como un fin en sí misma: “como *homo noumenon* no puede –el hombre– valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde respeto hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad” (Kant, I.: *La Metafísica de las Costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, p. 299). El conjunto de normas que rigen entre personas así consideradas, constituye el reino de los fines, aunque sea sólo en la idea. Todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio, sino siempre como fin en sí mismo. Se trata de la doctrina de los fines que dice que el hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar a cualquier otro hombre como un fin, y a realizar acciones a través de las cuales “el hombre se propone a sí mismo y a otros como fin” (*ibid.*, p. 269). La ética del *deber ser* kantiana se transmuta en una metafísica de las costumbres o razón pura práctica que Ortega indudablemente asume e insufla a su pensamiento moral socialista de juventud. *La metafísica de las costumbres* tiene por objeto la libertad del hombre como sujeto moral que posee una conciencia que se atiene a máximas –que proceden del arbitrio, que presenta dos dimensiones, la racional y la sensible–, preceptos o leyes –que proceden de la voluntad–. La comunidad de seres racionales kantiana alude a una comunidad nouménica o de seres en sí mismos, donde cada ser racional se da a sí mismo sus propias máximas o reglas de conducta aspirando a que éstas se conviertan en leyes universales válidas para todos los seres racionales: “El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal” (*ibid.*, p. 33). Ésta es reconocida *a priori* por la razón. El fin final para Kant no es otro que construir nuestra propia perfección moral como individuos en una comunidad jurídico-racional gobernada por leyes universales. La comunidad racional de seres morales existe como idea, pero se puede desarrollar en la historia a través de un largo proceso moral. La comunidad racional-socialista que define el pensamiento del joven Ortega también es una idea susceptible de realizarse en la historia. Comparto la convicción de Karl Vorländer –y considero que así también lo vio Ortega– de que existe una semejanza de principios entre el criticismo filosófico de Kant y el socialismo científico cimentado éticamente. El criticismo kantiano allanó el camino hacia el socialismo ético con su llamada al reino de los fines, aun cuando el Kant histórico no fue todavía un socialista. Buena prueba de ello es su tesis de que todos los seres racionales, “por tanto el más mísero jornalero, la más infeliz proletaria, existen, según Kant, como fines en sí mismos, no son máquinas ni medios para el uso arbitrario de alguna voluntad ajena; con una palabra, no son cosas, sino personas, una personalidad que debe representar para nosotros la inviolable humanidad. ¿Se puede expresar con más claridad y defender con más energía la idea fundamental del socialismo: la comunidad de las personalidades libres? (...). Sólo cuando se haga posible para cada individuo el libre

En Ortega se puede trazar una línea que va desde Kant, pasando por Fichte, hasta los neokantianos, en quienes acabará desembocando ese idealismo objetivo y ético-socialista o de espíritu comunitarista. En todos ellos se trata de un socialismo no marxista, en el que la lucha de clases queda sustituida por la consecución en sociedad del ideal ético del individuo<sup>161</sup>.

El objetivismo neokantiano de Hermann Cohen y Paul Natorp (máximos representantes del que se ha dado en llamar socialismo de cátedra), al que como hemos visto en el apartado anterior se suma Ortega, denota ajustamiento a las normas éticas de alcance universal y le sirve, sin duda alguna, al filósofo español para definir su idea del socialismo. Es por ello que aludimos a él nuevamente en este apartado. El objetivo de Ortega no es otro que dar una solución al naufragio de la vida nacional, “naufragio en el agua turbia de las naciones”<sup>162</sup>, donde clavamos serenamente un grito nuevo:

“¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual”<sup>163</sup>.

---

desarrollo de todas sus disposiciones, no meramente de palabra sino con instituciones duraderas, sólo entonces se cumplirá la ley moral suprema de Kant, su imperativo categórico, según el cual el hombre nunca es mero medio, sino fin en sí mismo (...). El principio supremo kantiano de una *legislación universal*, de un ideal reino de los fines, sólo puede significar una guía, un objetivo final tras cuya pista debe ir el movimiento ético de la humanidad en una tarea externa” (Vorländer, K.: *op.cit.*, pp. 120 s). Esta tarea la ha de asumir el socialismo como principio ético-pedagógico. Este reino de los fines kantiano, involucra, a juicio de Karl Vorländer, a todo ser racional “y se anticipa a cualquier determinación de contenido en la forma de un imperativo categórico, es decir, de un precepto incondicionado que se deriva autónomamente de nuestra intimidad y que dice, como es sabido: *actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad puede servir al mismo tiempo como principio de una legislación universal* o (...) *Actúa de tal modo que, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, utilices siempre a la humanidad como fin y nunca como simple medio*”. Ningún socialista del mundo, y Kant sentó las bases del socialismo, “podría pasar sin un llamamiento a la moral, a la dignidad de los hombres”. Incluso Marx y Engels “han llegado al socialismo desde la ética (...), el socialismo no es separable de la ética ni histórica, ni lógica, ni práctica ni teóricamente. Recordemos los escritos marxistas que rechazan con más energía toda moral: *El manifiesto comunista* y *El Capital*. Pues bien, el primero no tiene más remedio que manejar toda una serie de expresiones éticas como *opresores* y *oprimidos*, *explotación vergonzosa* y otras (...), para finalmente establecer un ideal que recuerda el ideal del Estado de Kant: *Una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de los demás* (...). De la complementación –que no de la sustitución– del marxismo con Kant, es decir, de la complementación de las doctrinas económicas e históricas, del llamado socialismo científico (...), mediante la crítica del conocimiento y la ética fundamentada crítico-epistemológicamente, sólo cabe esperar para el socialismo moderno una mayor profundidad, y no un menoscabo de su carácter ético o de sus postulados económicos”(Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, pp. 182 s).

<sup>161</sup> Véase Molinuevo, J.L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 44.

<sup>162</sup> Unamuno y Europa, fabula, O.C, I, 259.

<sup>163</sup> *ibid.*, p. 259.

Las ideas<sup>164</sup> y las cosas son más importantes que los hombres: “las ideas políticas son antes que los hombres políticos”<sup>165</sup>. Lo verdadero y lo subjetivo “son mundos contradictorios”<sup>166</sup>. Lo subjetivo es el error y lo puramente apariencial, mientras que la verdad es lo objetivo, en el sentido de que las *cosas* aparecen como consistencias y valores significativos:

“Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser expuestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas (...) del naufragio íntimo (...). Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es (...) perecedero, equívoco y (...) sin valor”<sup>167</sup>.

En Ortega, en opinión de Julián Marías, existe una clara pendulación entre el objetivismo y el subjetivismo, entre *la Imitación de las Cosas* y *la Imitación de los Sujetos*. La *Imitación de las Cosas* se transmuta en un imperativo humano que conduce al hombre, sobre todo al hombre superior, por la vía de la verdad desde el error, es decir, lo orienta en su marcha secular a lo largo de la historia, que no es otra cosa que la realización progresiva de la moralidad o de las ideas. El individuo, en cuanto tal, vive en una atmósfera de error, pero en cuanto parte o momento solidario de la humanidad histórica, va hacia la verdad. Y va hacia ella sin abolir su individualidad. Así como no es posible el hombre sin error, tampoco hay hombre sin verdad. La subjetividad es generadora de error, pero, en tanto en cuanto el sujeto se abre a lo objetivo, participa también de la verdad. En la verdad comunica el hombre con la realidad, con el ser, con el universo; comunica o comulga con los demás hombres, con la humanidad, justamente en la verdad, es decir, en la solidaridad suprema de lo objetivo. Cada verdad comunica con todas las demás en su compleción sistemática. La *Imitación de las cosas* ha de

---

<sup>164</sup>Dice Ortega en carta a Unamuno el 30 de diciembre de 1906 desde Marburgo que “la Humanidad es Idea: el hombre –lo único importante que existe en el Universo– es Idea. Lo demás es Pedro o Juan (...). Lo clásico es pues lo sincero y lo sincero no es preocuparse en ser por fuera lo que se es individualmente por dentro, sino en no preocuparse de nada que no sea la idea” (*Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones Arquero, Madrid, 1987, pp. 56 s).

<sup>165</sup>¿*Hombres o ideas?*, O.C., II, 29. Las ideas políticas “como los dioses humildes de toda clásica religión, tienen que tomar carne y habitar un cuerpo para cumplir sus redenciones. En principio es toda idea política una idea científica, la pensó primero un sabio, luego sobreviene un artífice de la política (...) que acierta a inyectarla en el aparato nervioso de una generación. Entonces la idea, el *Logos*, el verbo, habita entre nosotros” (*La reforma liberal*, O.C., I, 140). El ideal moral no es más que “ley moral y ley es el resultado de la ciencia. El ideal moral es, pues, definido por la ciencia moral (...). Ideal moral es ley científica de la voluntad, no nada indeciso y utópico” (*La conservación de la cultura*, O.C., I, 151).

<sup>166</sup>*Renán*, O.C., II, 32.

<sup>167</sup>*ibid.*, p. 33.

complementarse con la *Imitación de los Sujetos*<sup>168</sup>. ¿Qué entiende Ortega por “cosas”? Las cosas, por un lado, encuentran su oposición en las personas, pero por otro lado, se identifican con las “ideas”. Cosa es, pues, aquí, diríamos, lo “impersonal”. Ahora bien, lo impersonal puede ser, al parecer, tanto una realidad individual, pero no subjetiva, como algo meramente físico o material, como también puede ser una realidad no material, pero universal, es decir, una “idea”. Lo que tiene de realidad una cosa, lo que tiene de “cosidad” es para Ortega el *sentido universal* o *valor significativo* que de ella puede irradiar en un inmenso universo cultural. Lo que Ortega hace es individualizar la cosa. La sitúa o limita en el espacio y en el tiempo. Se sirve de un ejemplo más que conocido. Ortega nos habla de “una piedra enorme y vieja del Guadarrama”. De esta individualización de la cosa brota su sentido universal o valor significativo. Su universalismo. La cosa individual, como afirma Antonio Rodríguez Huéscar,

“asciende, pues, a realidad universal, es en verdad también realidad universal, merced a su valor significativo (...). La oposición cosa-persona, si bien en un cierto respecto prevalece, en otro queda atenuada y hasta desaparece totalmente. En efecto: primero, la persona crea *objetividad*, se proyecta en el ámbito de *universalidades*; pero, además, segundo: la persona, en cuanto ente individual, tiene también su valor significativo, irradia y, a la vez, asume o resume universalidad, y, en cuanto lo hace, entra también en la categoría de *cosa* (...). De un lado, se trata todavía del concepto clásico de realidad universal en la vieja acepción platónica; pero de otro lado apunta aquí ya un nuevo concepto, básico en la filosofía del Ortega joven. Según esta nueva significación, realidad universal será toda realidad en cuanto forma parte sistemática del mundo o universo, y ello quiere decir en cuanto aparece peculiarmente conexas con todas las demás, en una unidad de sentido, siendo esa unidad la que le confiere universalidad. Se trata de la idea de conexión universal –cada cosa aspira a ser todas las demás, dice Ortega en su ensayo sobre *Renán*–, desarrollada por primera vez en forma suficiente en las *Meditaciones*. Se trata de la expresión máxima del *realismo platonizante* de Ortega: las verdaderas realidades, las verdaderas cosas –o las cosas verdaderas, virtuosas, eternas–, son, pues, las impersonales o suprapersonales, las universales (...); su universalidad es la de la ley, el orden, la prescripción superior a nosotros”<sup>169</sup>.

El realismo platonizante volverá a aparecer en *Meditaciones del Quijote* cuando Ortega nos hable de la búsqueda de la consistencia racional de nuestra personal circunstancia. La salvación de las cosas obedece a la salvación de las ideas-cosas con consistencia racional. Se trata, en definitiva, de la teoría de los dos mundos o planos de

<sup>168</sup>Véase Rodríguez Huéscar, A.: “El primer ensayo de Ortega: *Renán* (realismo platonizante y *Teoría de la verosimilitud*”, en AA.VV: *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 45 y ss.

<sup>169</sup>*ibid.*, pp. 53 s.

una misma realidad, a saber: el mundo de lo subjetivo o de lo apariencial, y el trasmundo de las ideas, en cuanto cosas<sup>170</sup>.

En el seno de este idealismo objetivo que define el socialismo y que se atiene a normas de alcance universal, se refugia el alma noble, la auténtica minoría selecta. Esta es la que lidera el mundo moral a que alude Ortega: “Goethe, tan propenso a afirmarse a sí mismo, censura (...) con gran acritud el anarquismo espiritual: vivir según capricho es de plebeyo, el noble aspira a ordenación y a ley”<sup>171</sup>. Cuando Ortega habla de *cosas* se refiere a la ley moral, al orden o a la prescripción superior a nosotros, es decir, a las normas morales objetivas, racionales y universales. Estas últimas, que son las que han de guiar nuestra conducta, vertebran el socialismo ético orteguiano, que es el socialismo del futuro.

El socialismo –“su” socialismo moral y educativo<sup>172</sup>– se ha de encargar de hacer extensibles estas normas ético-racionales de cuño kantiano al conjunto de la sociedad (organización racional o cultural de la sociedad del futuro sobre la base de la virtud moderna o virtud política del socialismo). Se trata de un socialismo cultural que también es platonizante: “¿No estamos –escribe Rodríguez Huéscar– ante algo muy parecido a las ideas platónicas, un orden objetivo y eterno de esencias –las *sustancias universales*– que domina y prevalece sobre toda posición personal, y ante el cual el sujeto individual no tiene nada que hacer, si no es identificarse con él (...), asimilar a él su espíritu, su propio ser? (...). Esta *asimilación* o *Imitación* –recuerdese la *mimesis* platónica– de las cosas, esa conversión espiritual a ellas, es para Ortega la verdad en este momento de su andadura mental (...). Ortega recuerda, en efecto, a Platón, y lo trae a comento como ilustración

---

<sup>170</sup>Buena prueba de ello es el siguiente párrafo de una carta que Ortega envió a su novia Rosa Spottorno el 12 de junio de 1907 desde Marburgo, donde dice que “hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquél es momentáneo como la sensación, éste eterno, el mundo normal, el mundo de  $2 + 2 = 4$ , cuya igualdad sigue siéndolo esté uno triste o alegre. Este mundo de la verdad, de lo que es en verdad –diría Platón–, es el que vivimos cuando pensamos científicamente, el otro es el que construimos con nuestro buen o mal humor (...). Si mi vida intelectual se entrega a este mundo, mi vida intelectual no será verdadera, no estará conforme con lo que las cosas son en verdad: en cambio, cuanta mayor energía de régimen científico logre, será mi vida intelectual más fuerte, más honda y verdadera” (Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1990, p. 556).

<sup>171</sup>*Renán*, O.C, II, 34.

<sup>172</sup>El socialismo nunca se alcanzará, como afirma Karl Vorländer, sin la educación anímica de sus portadores, los hombres: “El socialismo ha tenido presente siempre la problemática de la educación y la enseñanza, incluso en sus configuraciones más utópicas, desde Platón y Moro hasta Bellamy y Morris (...), estas configuraciones han desaparecido casi por completo en Marx y Engels (...), la tendencia de la educación (...) siempre ha desembocado en lo social, como fue el caso de Platón y (...) de Rousseau, Pestalozzi y Fichte, que han tenido siempre la educación del pueblo entero, y en especial, al menos en los dos últimos, la educación de las clases inferiores” (Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, pp. 195 s).

(...) de su pensamiento”<sup>173</sup>. La base de todo el idealismo objetivo es el neokantismo y el platonismo que definen el socialismo: salvémonos en las cosas con las ideas<sup>174</sup>.

En el proceso de salvación nacional juega un papel determinante el socialismo objetivista de cuño platónico y sobre todo neokantiano, que una minoría de individuos excelentes ha de promover en el seno del alma nacional<sup>175</sup>. De esa minoría selecta forman parte algunos miembros del P.S.OE. Entre ellos destacan Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos<sup>176</sup>. El partido socialista debiera convertirse, al menos así lo deseaba Ortega, en el principal adalid o guía de la España ideal o futura<sup>177</sup>. El problema, y no pequeño, es que el socialismo español, como muy acertadamente afirma José Luis Molinuevo<sup>178</sup>, no es, como el europeo, un socialismo de intelectuales, sino básicamente un socialismo de clase:

“El socialismo español –escribe Ortega– ha llegado a plena existencia sin la intervención de intelectuales (...), es innegable que un día

---

<sup>173</sup>Rodríguez Huéscar, A.: *op.cit.*, p. 56.

<sup>174</sup>Dice Ortega que “¡es nuestro espíritu lo peor que tenemos! El cuerpo de España es pobre y enteco; ¡pero mucho más el alma! Tenemos poco dinero; pero ¡muchas menos ideas! (Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1990, p. 553).

<sup>175</sup>A partir de su segunda época, el socialismo orteguiano deja atrás todos sus atributos racionalistas e idealistas y se aproximará al realismo fenomenológico. Éste privilegia el mundo de la vida o de lo que es por encima del mundo moral o del *deber ser*.

<sup>176</sup>Si yo contara con los dedos de una mano –afirma Ortega– “las personas por quienes siento mayor respeto y fervor, entre todas las de España, uno de los dedos representaría a Pablo Iglesias (...). Yo tengo a Pablo Iglesias como uno de los hombres más probos que ha habido nunca en nuestro país (...), alma ejemplar” (*¿Qué opina usted de Pablo Iglesias?*, O.C, I, 926). Pablo Iglesias “es todo el socialismo (...), es la trasmutación de la idea socialista” (*Pablo Iglesias*, O.C, I, 346). Pablo Iglesias “es un santo (...). Pablo Iglesias se ha ejercitado hasta alcanzar la nueva santidad, la santidad enérgica, activa, constructora, política (...), sin santos no hay virtudes (...). Si hoy consideramos como aspiración profunda de la democracia hacer laica la virtud, tenemos que orientarnos buscando con la mirada (...) los rostros egregios de los santos laicos. Pablo Iglesias es uno: don Francisco Giner es otro, los europeos máximos de España” (*Pablo Iglesias*, O.C, I, 345 s). Enrique Múgica Herzog afirma que el encuentro de Ortega con el socialismo fue también coyuntural. Sin embargo, muy pronto iban a surgir otros hombres que, si bien compartían la sensibilidad orteguiana en lo que tenía de específico desdén hacia la mediocridad dominante en la España oficial, se proponían encaminar sus ideas por la senda que el socialismo iba ensanchando. Son los que nacen al fecundo patriotismo y a la tarea intelectual en el seno de la Institución Libre de Enseñanza, desde la humanísima incitación de Giner de los Ríos, o quienes, residiendo accidentalmente en otras naciones, contemplan asimismo el socialismo como culminación de la reflexión regeneracionista. Se trata de Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asúa y Juan Negrín, los cuales, formando ya parte del socialismo moderno, expresaron la apertura orgánica del mismo al mundo intelectual (Véase Múgica Herzog, E.: “Los socialistas, el socialismo y Ortega”, en AA.VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, editorial Mezquita, 1984, pp. 115 y ss). José Luis Villacañas coincide con Enrique Múgica en la introducción al libro de Vorländer *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, al destacar la importancia de la ética kantiana en el socialismo español: “El fenómeno de la unidad entre una cosmovisión kantiana y una política de orientación socialista es común a la cultura alemana y a la española. Fernando de los Ríos o Julián Besteiro pueden ser ejemplos relativamente paralelos, respecto de la orientación general de su pensamiento, a Natorp, Vorländer, Adler o tantos otros” (Villacañas, J. L.: “Introducción” a Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, p. 7).

<sup>177</sup>Herrero, J.: “El socialismo de Ortega”, en *Arbor*, Madrid, nº387, 1978, p. 22.

<sup>178</sup>Véase Molinuevo, J.L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 55.

fue el intelecto europeo socialista. Ese día pasó; hoy ya es tarde: el intelecto ya no es hoy simplemente socialista. Es socialista y algunas cosas más. Ahora bien; el partido no puede, por ahora, aceptar a quien no reduzca su interpretación histórica y política del mundo al socialismo. He aquí que gentes que somos también socialistas no podemos pertenecer a ese partido”<sup>179</sup>.

Si el triunfo electoral de Pablo Iglesias, paladín de un socialismo evangélico, entusiasmó a Ortega, no fue por lo que veía en él de marxista, sino por lo que le reconocía de hegeliano<sup>180</sup>. Ortega, a pesar de sus desacuerdos con el P.S.O.E, llegará a afirmar, de alguna forma, que el socialismo dirigido en España por Pablo Iglesias posee cierta capacidad ética para formar una comunidad de trabajo o una comunión de laboriosos espíritus creadores de valores culturales<sup>181</sup>. Esta es la afirmación mediante la

---

<sup>179</sup> *Miscelánea socialista*, O.C, I, 564.

<sup>180</sup> Véase Bernández, F.L.: “Ortega en la política”, en *Mundo de las Españas*, Buenos Aires, editorial Losada, 1967, p. 226.

<sup>181</sup> La comunidad del trabajo se convertirá, como veremos en otros capítulos, en una idea constante en el pensamiento político de Ortega. Dice el filósofo en 1918 que hay que hacer de la sociedad “cooperación o comunidad de trabajadores” (*Ante el movimiento social*, O.C, III, 277). Que la sociedad humana se transformara bajo “el imperio del principio del trabajo” (*Reflexiones sobre el momento social*, O.C, III, 341). El trabajo ennoblece al hombre, disciplina su carácter y fortalece su personalidad. El 26 de junio de 1931, en su discurso en León, afirma Ortega que la organización de la sociedad española en pueblos de trabajadores no roza para nada la cuestión económica, no plantea siquiera el problema de capitalismo o socialismo, sino que es moral y, más aún, ni siquiera moral, sino algo simplemente humano. Se trata de que el hombre europeo ha llegado a un punto de madurez que le hace no estimar al hombre que no trabaja. El trabajo es, para Ortega, la salvación del hombre y lo que le presta firmeza a su personalidad (Véase *Discurso en León*, O.c83, XI, 308 y ss). Hay que lograr la organización de España como pueblo de trabajadores con un destino común o compartido. Esta laboriosa empresa lidera los primeros y sucesivos escritos políticos de Ortega, aunque también focalizará la atención de otros intelectuales de su época, como por ejemplo Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. Estos tres intelectuales fundarán en 1931 la *Agrupación al Servicio de la República*: “Es sabido que yo y mis amigos –dice Ortega el 31 de julio de 1931– aspiramos, sin equívoco y con plena conciencia de los vocablos, a organizar España en pueblos de trabajadores, cosa nada tremebunda y en que todo el mundo reconoce el inexorable porvenir” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 802). La vida del hombre no tiene sentido sin trabajo, “el hombre que no trabaja (...) pierde su personalidad”. Las viejas aristocracias, por haber gozado durante generaciones de privilegios que las alejaban del trabajo, perdieron sus antiguas cualidades, “y el menor viento revolucionario (...) se las llevó por delante” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 824). Dice Ortega el 30 de octubre de 1919 que “el problema obrero es (...) el movimiento obrero en general. Consiste en la aspiración universal de los trabajadores, no sólo a ganar mayores jornales, sino a que la sociedad se organice según el principio del trabajo; esto es, a que no existe más riqueza individual que la obtenida con el propio trabajo. Este es el ideal (...). El movimiento general obrero no es exclusivo de los trabajadores manuales. La mayor parte de los trabajadores intelectuales simpatiza con él en una u otra manera” (*Ante el movimiento social*, O.C, III, 268). Ortega considera justa la aspiración universal del movimiento obrero. Las críticas que Ortega recibió por ser, supuestamente, enemigo de las masas trabajadoras carecen de sentido. En 1931 afirma nuevamente el filósofo que “el título general de la reforma que propugnamos es la organización de España en un pueblo de trabajadores (...). Esto obliga a formular un Estatuto General del Trabajo (...), que tenderá a crear la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos (...), sólo el trabajo da autenticidad y plenitud a la persona (...). Todas las aristocracias y clases privilegiadas del pasado murieron porque al no trabajar perdieron sus individuos toda existencia vital” (*Puntos esenciales*, O.c83, XI, 138). La organización de España en pueblos de trabajadores aparece como la principal medida de la política social y



cual la democracia se precisa, según Ortega, en socialismo. El socialismo dirigido en España por Pablo Iglesias podría adoptar la forma de un socialismo ético que aparece como la encarnación de una nueva religión o de una buena nueva<sup>182</sup>.

El espíritu colectivo que promueve el socialismo tampoco es incompatible con la existencia de figuras excepcionales que aumenten el valor del grupo social constituido en comunidad de trabajo. El desarrollo individual no está reñido con las condiciones necesarias para la existencia de una auténtica realidad social. La salud social está supeditada, como afirma López Frías, a la salud del nivel individual<sup>183</sup>, pero también a la inversa, de la salud de una sociedad depende la salud o el bienestar de sus individuos. La tarea del socialismo en España es la producción de auténticas aristocracias de individuos superiores, frente a la vanidad aristocrática de quienes no son “aristócratas ni de alma ni de nación”<sup>184</sup>.

A varios intelectuales socialistas simpatizantes del P.S.O.E (Araquistáin, Besteiro, Leopoldo Palacios, etc.) hace un llamamiento Ortega<sup>185</sup>. Intelectualidad de izquierdas necesitaba España. Ortega se lamenta de que en España el socialismo sólo ha calado en la mente de los obreros. En otros países el socialismo comenzó a crecer en los libros científicos y en las cátedras universitarias, caso de Alemania e Inglaterra. Era una idea para el pueblo que se había hecho extensible a todas las clases sociales superiores<sup>186</sup>. El socialismo necesita de los intelectuales y éstos de la disciplina del socialismo. El binomio intelectualidad-socialismo es de una notable importancia. Sólo una intelectualidad socialista puede lograr que el pueblo adquiera la mayoría de edad moral. La aristocracia intelectual socialista se ha de afanar por lograr el mantenimiento de la unidad humana, frente a las disensiones generadas por el egoísmo individualista. Sólo de esta forma contribuirá a la construcción de una comunidad de trabajo unida por la cultura. La cultura es esa gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde

---

democrática de Ortega y supone que todo el mundo gane “un cierto mínimun y nadie gane más que su trabajo valga” (*Ante el movimiento social*, O.C, III, 272).

<sup>182</sup>Véase Molinuevo, J.L.: *op.cit.*, p. 55.

<sup>183</sup>Véase López Frías, F.: *Ética y Política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, Barcelona, PPU, 1985, pp. 96 y ss.

<sup>184</sup>*Fuera de la discreción*, O.C, I, 255.

<sup>185</sup>Véase Ardao, A.: “Los dos europeísmos de Ortega” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a José Ortega y Gasset, nº403-405, pp. 544 y ss.

<sup>186</sup>Ortega subraya el hecho de que “cuando se forma en ambos países el primer núcleo de obreros socialistas eran ya socialistas casi todos los ciudadanos cultos (...), casi todos los intelectuales (...). En España ha acontecido lo contrario: el socialismo ha prendido en la mente de los obreros antes que en la de ningún profesor de Economía y aún no se ha dado el caso de que se declare socialista algún político, pensador o literato de fuste. El socialismo que hay hoy en España es, pues, obra exclusiva, intelectual y materialmente, de los obreros. ¿Hay en España intelectuales que se confiesen socialistas? Yo no los conozco: el partido obrero tampoco los conoce. Nuestros intelectuales no son curiosos por lo visto, y, por consiguiente, no son intelectuales” (*El recato socialista*, O.C, I, 214 s).

todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor. Si la vida natural es hostilidad, “la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici*”<sup>187</sup>. Pero Ortega se lamenta de la inexistencia de una auténtica fuerza política de izquierdas en nuestro país:

“Sacudida por los recientes magnos dolores, la masa popular –no los pocos, no los sabios– ha acabado de ver claro en el problema nacional: la mengua española (...) es (...) la ausencia de las izquierdas en nuestra vida secular. Pues donde no hay izquierdas, claro está que no hay derechas; y donde ni izquierdas ni derechas hay, falta la fuerza política. Y sin fuerza política es imposible aquel sumo poder plasmanente sólo capaz de suscitar una legislación positiva y sistemática que pedagogice y cree a un pueblo”<sup>188</sup>.

Ortega considera que hace más falta que nunca acumular en el escenario político hombres de la mejor calidad, es decir, hombres virtuosos, “donde se vean bien (...) las reservas de moralidad, de seriedad, de competencia, que existan en la nación”<sup>189</sup>. A todos ellos les solicita cierta dedicación a la labor de propaganda de la cultura y también de apoyo al partido socialista: “El partido socialista –afirma Ortega– tiene que ser el partido europeizador de España”<sup>190</sup>, es decir, el partido nacional-cultural y modernizador.

A la propaganda cultural se dedicaba el “Grupo de Educación y Cultura” de la juventud socialista madrileña, que se disuelve en 1913. En su lugar se crea la Escuela societaria. Los círculos socialistas madrileños parecen interesados por la propaganda cultural y por la enseñanza de las clases populares. Consideran que hay que dotar al trabajador de una conciencia cultural europea<sup>191</sup>. En 1908 Ortega le comenta lo siguiente a Miguel de Unamuno:

“Tengo muchos proyectos con Vd. Creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros de ideólogos a la calle. No hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura”<sup>192</sup>.

Resulta que el socialismo es, o al menos debe ser, el gran productor de cultura. Cultura es cultivo, es decir, es virtud y sabiduría, labranza de paz<sup>193</sup>. Es preciso, afirma

---

<sup>187</sup>Renán, O.C, II, 43.

<sup>188</sup>*Imperialismo y democracia*, O.C, I, 320.

<sup>189</sup>*De un estorbo nacional*, O.C, I, 619.

<sup>190</sup>*La ciencia y la religión como problemas políticos*, O.c83, X, 125.

<sup>191</sup>Si todo individuo social –afirma Ortega en 1910– “ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural”(La pedagogía social como programa político, O.C, II, 98 s).

<sup>192</sup>*Epistolario Ortega-Unamuno*, Madrid, ed. de Laureano Robles, El Arquero, 1987, p. 77.

<sup>193</sup>El socialismo, afirma Ortega, “es el gran constructor de la paz sobre la tierra” (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, O.c83, X, 120). Este socialismo cultural, síntesis de ciencia y

Ortega, socializar la cultura y lograr la resurrección de la moral, pero no de la vieja moral subjetiva o de la moral cristiana, jesuítica. En una sola voz: “socialismo, humanización”<sup>194</sup>, de cara al perfeccionamiento individual o constitución de un hombre humanizado o culturizado. En el socialismo cultural y moral Ortega vislumbra todo un conjunto de técnicas o de medios con que ir domeñando este ingente o bravío animal de la naturaleza que es el hombre, disponiéndolo para intenciones sobrenaturales. Advuértase que “no digo sobrehumanas, sino sobrenaturales, y ejemplo de éstas puede ser la institución del socialismo, o si es de la otra banda, el fomento del sobrehombre”<sup>195</sup>.

Todas estas cosas hacen de Ortega un modelo o paradigma del *ethos* liberal ilustrado. Así lo ha reconocido Luciano Pellicani. Éste dice que a Ortega se le puede incluir dentro de la tradición del iluminismo europeo, pues se muestra favorable, junto a pensadores de la talla intelectual de Locke, Hume, Kant, Popper, Stuart Mill, Weber, Russell o Dewey, a la independencia y perfeccionamiento espiritual del hombre, y censura, junto con ellos, todo tipo de dogmatismo. Su socialismo es ilustrado, laico y reformista<sup>196</sup>. Un socialismo tendente a que el hombre supere la minoría de edad<sup>197</sup>. Un socialismo de cuño filosófico, más que político propiamente dicho<sup>198</sup>. La filosofía es una disciplina de liberación íntima de “todas las ligaduras dogmáticas”<sup>199</sup>.

---

política, es, afirma Molinuevo, un socialismo español y, por tanto, estético, pues como dice aquél, recreando las palabras de Ortega, la justificación de los españoles vendrá por la estética (Véase Molinuevo, J. L.: “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en López de la Vieja, M.T (ed): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 31).

<sup>194</sup>La ciencia y la religión como problemas políticos, O.C.83, X, 126.

<sup>195</sup>Sobre los estudios clásicos, O.C, I, 117.

<sup>196</sup>Véase Tólccheff, E.: “ Ortega y Gasset y el socialismo (A propósito de un libro de Luciano Pellicani), en *Sistema*, Madrid, nº52, pp. 114 y ss. Véase también Cerezo Galán, P.: “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M. T. (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 106-107.

<sup>197</sup>La ilustración es, en palabras de Kant, *la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro* (Kant, I.: *¿Qué es la ilustración?*, trad. cast. de A. Maestre, Madrid, Tecnos, 1989, p. 17). La ilustración, afirman Horkheimer y Adorno, “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores (...). El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo” (Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2003, p. 59).

<sup>198</sup>El socialismo que hoy día se intenta redefinir en Europa como poder espiritual humanizador es hermano gemelo, afirma Jesús Herrero, del socialismo humanista y filosófico preconizado por Ortega hace casi un siglo (Véase Herrero, J.: En torno al socialismo de Ortega”, en *Arbor, Revista de Investigación y Cultura*, Madrid, nº 387, 1978, p. 35). Un socialismo democrático de condición ética que nos obliga a mirar a Europa, pues “sólo mirada desde Europa es posible España” (*España como posibilidad*, O.C, I, 337), sin olvidar que nuestra nación también se transmuta en una posibilidad europea. Hemos de contribuir, afirma Ortega, a la interpretación española del mundo. Y esto es una verdad tanto hoy como entonces.

<sup>199</sup>Prólogo a “Pedagogía general derivada del fin de la educación, de J.F. Herbart”, O.C, I, 682.

Este socialismo cultural y filosófico es el que Ortega quiere para España. Su realización pasa por la necesaria apertura de España hacia nuevos horizontes. En el socialismo cultural y modernizador, de condición científico-pedagógica (neokantiano-natorpiana), radica la posibilidad de poner a España al nivel de los tiempos, es decir, de Europa<sup>200</sup>.

Una vez expuestos los planteamientos filosóficos de juventud, a continuación me ocuparé, específicamente, del pensamiento político-pedagógico de Ortega, para finalmente exponer cómo lo político y lo filosófico definen el aristocratismo del pensamiento orteguiano en esta primera época.

## 1.2.– EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA EN SU PRIMERA ÉPOCA

### 1.2.1.– Actitud de Ortega ante la política

Entre lo más granado del pensamiento filosófico de Ortega está su teoría política. Ésta se define por la defensa de los valores liberales compatibles con los principios socialistas<sup>201</sup>, que en esta primera época de juventud adquieren un significado

---

<sup>200</sup>El socialismo debe contribuir a que “el hombre penetre más adentro en los misterios de la vida y el universo (...). El socialismo es un movimiento cultural (...), un método más que una doctrina (...). El socialismo es un método para el gradual mejoramiento de las condiciones del trabajo humano, tendente a ponerle al hombre en condiciones de ahondar más y más en la cultura, en el conocimiento de la vida y del universo” (*Nuevas glosas*, O.C, I, 229).

<sup>201</sup>Ortega fue un liberal durante toda su vida, un defensor acérrimo de la libertad, y así dice que “he renunciado a demasiadas cosas durante mi vida por defender en mí y en mi derredor la libertad –una de las cosas espléndidas creadas por el hombre” (*Una carta*, O.C, III, 353). “Política en mi vocabulario ya sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra materia” (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones El Arquero, 1987, p. 73). La primera salida orteguiana a la política se produce, como afirma Pedro Cerezo Galán, “entre 1908 y 1911. Esta navegación significa su exploración de un liberalismo social o social-liberalismo capaz de activar e integrar las dos fuerzas progresivas y regeneradoras de la nueva España, la nueva clase intelectual y el partido socialista. Ortega se movía hacia una conjunción entre liberalismo y socialismo, que pudiera corregir a uno y a otro, en una nueva forma de integración” (Cerezo Galán, P.: “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”, en Llanos Alonso, F.H., y Castro Sáenz, A. (coord.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005, p. 629). El profesor Carvajal Cordón también se ha ocupado de la conjunción de las propuestas socialista y liberal en el pensamiento político juvenil de Ortega. Considero que el profesor Carvajal acierta de lleno cuando afirma que el propio Ortega nos reta a reflexionar y buscar una solución al problema de conjugar liberalismo y socialismo: “Una manera sola se nos alcanza de afrontar esta cuestión: aristar debidamente los conceptos de socialismo y liberalismo, y analizar su modo de articulación en el seno de la actividad política tal como la entiende Ortega. En efecto, sospechamos que es justamente el modo en que Ortega entiende la política, como una actividad rica y compleja, lo que permitirá esa articulación de dos doctrinas –liberalismo y socialismo–, a primera vista contrapuestas e incompatibles en un mismo proyecto político” (Carvajal Cordón, J.: “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coordinadores): *El*

eminentemente moral. Nos encontramos, como afirma muy acertadamente Enrique Aguilar, ante un pensamiento socialista y liberal-nacionalizador<sup>202</sup>.

En este importante bloque nos ocuparemos de los aspectos políticos más relevantes de pensamiento del joven Ortega. Pero considero necesario realizar, en primer lugar, una pequeña introducción acerca del papel que, en terminos generales, jugó la política, en sus diferentes dimensiones, en la vida de Ortega.

La actividad política de Ortega fue ciertamente intensa en algunas etapas de su vida. De esa intensidad daré buena cuenta en este trabajo. Lo que me interesa de momento destacar es, ante todo, que la propuesta política orteguiana no resulta comprensible sin su filosofía. Como afirma el profesor Javier San Martín, debemos mirar a su filosofía “para entender su política; deberemos por tanto atender los posibles cambios en la filosofía para explicar los cambios en su concepción política”<sup>203</sup>. Y esto en sus diferentes períodos.

La política de Ortega requiere del conocimiento de su filosofía para entenderla, pero no basta conocer únicamente su pensamiento filosófico para entender su concepción de la política<sup>204</sup>. La diversidad de acontecimientos o situaciones que Ortega experimentó directa o indirectamente influyeron de manera decisiva en su concepción del fenómeno político.

También es pertinente señalar que el pensamiento político de Ortega goza de unidad, aun cuando sufrió la lógica evolución inherente al desarrollo de la propia personalidad y a los mismos acontecimientos políticos<sup>205</sup>. De Ortega podríamos decir que fue un auténtico analista político y social. No fue un político profesional, aunque participara activamente en política: “Siempre he hecho constar la escasez de mis dotes

---

*primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, p. 79).

<sup>202</sup>Véase Aguilar, E.: “Ortega y la tradición liberal”, en *Libertas*, edición semestral, B. Aires, nº17, 1992, p. 27.

<sup>203</sup>San Martín Sala, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, U.N.E.D., 1994, p. 285

<sup>204</sup>Victor Ouimette, sin embargo, afirma lo contrario, a saber, que “la filosofía d’Ortega avrebe poco senso senza la sua azione política (la filosofía de Ortega tiene poco sentido sin su acción política)” (Ouimette, V.: “Liberalismo y democrasia en Ortega y Gasset”, en *Mondopedario*, vol. 42, nº 11, 1989, p. 99). Ortega no restringe su reflexión al plano exclusivo de la especulación filosófica abstracta, sino que aplica ésta a la política, a la historia y a la sociedad, dándole de esta manera un indudable carácter práctico-ético. En Ortega hay una clara unión entre la teoría y la praxis socio-histórica.

<sup>205</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 225.

políticas y mi poca vocación para el ejercicio del Gobierno”<sup>206</sup>. Como diría Max Weber, Ortega fue un político ocasional y no profesional:

“Políticos ocasionales lo somos todos nosotros cuando depositamos nuestro voto, aplaudimos o protestamos en una reunión política, hacemos un discurso político o realizamos cualquier otra manifestación de voluntad de género análogo, y para muchos hombres la relación con la política se reduce a esto (...). Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive para la política o se vive de la política. La oposición no es en absoluto excluyente. Por el contrario, generalmente se hacen las dos cosas, al menos idealmente (...). Quien vive para la política hace de ello su vida en un sentido íntimo”<sup>207</sup>.

No podemos en ningún caso decir que Ortega vivió para ni de la política, pero consideraba que “todos tenemos que ser un poco políticos”<sup>208</sup>. También afirma el filósofo español que el político, “en el sentido perfecto del vocablo, no existe nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del Político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes”<sup>209</sup>.

El intelectual español actuó en la política y teorizó sobre ella. Su participación en la vida política se caracteriza por una doble mezcla de pensamiento y actuación, o de lo teórico y lo práctico<sup>210</sup>. El pensamiento político es sólo una dimensión de la política. La otra es la actuación. La relación de Ortega con la política fue doble. Por un lado su pensamiento; por otro su acción, sobre todo –aunque no solo– entre febrero de 1931<sup>211</sup> y agosto de 1932: “La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo. (La política es analfabetismo)”<sup>212</sup>. El pensamiento político tiene en Ortega, por tanto, un doble carácter, a saber, la pura teoría y el comentario del momento que brota al paso de la vida política cotidiana. Algunos de sus escritos poseen una dimensión de acción política y constituyen algunos

---

<sup>206</sup> *Rectificación de la República*, O.C, IV, 785.

<sup>207</sup> Weber, M.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 93 s.

<sup>208</sup> *Libros de andar y ver*, O.C, I, 421.

<sup>209</sup> *Mirabeau o el político*, O.C, IV, 215 y *Política por excelencia*, O.c83, III, 455.

<sup>210</sup> Gaos, J.: “Ortega en la política”, en AA.VV: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Ed. Imprenta Universitaria, 1957, p. 117.

<sup>211</sup> Dice Ortega el 10 de febrero de 1931 que “siempre he estado dispuesto a actuar en política. ¿Por qué no lo he hecho? La contestación es taxativa, y consiste en preguntar por mi parte: ¿Qué han hecho, lo que se llama hacer, crear, construir, los que han actuado en los últimos veinte años? Los hechos lo proclaman: nada. Pues bien, yo he esperado para actuar en política a que me fuera posible hacer alguna cosa” (*Declaraciones de don José Ortega y Gasset*, O.c83, XI, 130).

<sup>212</sup> *Sobre los Estados Unidos*, O.C, V, 371. En agosto de 1932 Ortega suspende, como él mismo dice, “su actuación política”, interrumpe “su ejercicio político” (*Carta*, O.c83, XI, 519). Pero el 23 de noviembre de 1933, Ortega afirma que no está desinteresado de la política.

de ellos un híbrido de pensamiento y acción<sup>213</sup>. Pero en ninguna ocasión manifestó Ortega vocación de político, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que los atributos que confiere a la actividad política no son nada positivos o halagüeños: la política como “pensar utilitario” o el imperio de la política como imperio de la mentira<sup>214</sup>.

Al intelectual español le parece inmoral el político, porque sus palabras son inexactas, insinceras y contradictorias. El político aspira únicamente “a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidad (...). La mentira (...) es para él un deber”<sup>215</sup>. El político, tanto el bueno como el malo, es político precisamente porque es torpe, “la política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera”<sup>216</sup>. La política es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que “es mera consecuencia de todo lo demás. Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las funciones del organismo histórico”<sup>217</sup>. Las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, “resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido”<sup>218</sup>.

La vocación de Ortega era una vocación filosófica o intelectual<sup>219</sup> o, como él mismo dice, “de oficio y vocación intelectual”<sup>220</sup>; por tanto, algo individual o auténtico.

---

<sup>213</sup>Véase Rodríguez Huéscar, A.: “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº72, 1987, pp. 5 y ss.

<sup>214</sup>Para Ortega la política consiste en una lucha de voluntades y el político “representa y organiza las voluntades colectivas (...). La vida pública consiste a la postre en una mecánica de voluntades, en la presión de unas masas de opinión sobre otras masas de opinión” (*El momento español- Políticos y técnicos*, O.C, III, 322). En 1912 dice Ortega que “el mundo de la política es el mundo de la eficacia. Todo lo que no es eficaz es impolítico. Pensar políticamente no es, pues, pensar la verdad, sino, más bien, producir ideas que muevan los ánimos de las gentes en un sentido o en otro (...). Pero a la larga contrae la mente el vicio más grande que pueda imaginarse: la propensión a mentir. ¿Pues qué otra cosa es mentir que pensar utilitariamente, en vista de una ventaja, de un efecto que se quiere obtener (...). Al que sólo piensa políticamente, sólo le ocurren ideas útiles, y al darlas a los demás o tomarlas él mismo, de buena fe, como verdades, vive en perpetua falsificación (...). El que no se ocupa de política es un inmoral; pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente, es un majadero” (*De puerta de tierra*, O.C, I, 545 s).

<sup>215</sup>*Conversación en el golfo la idea del dharma*, O.C, II, 525.

<sup>216</sup>*A veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*, O.C83, VI, 496.

<sup>217</sup>*El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 570. En su primera época Ortega, que dice que el mundo es mil cosas más que política, realizará anticipaciones de lo que posteriormente será su crítica al politicismo integral o la absorción de todas las cosas por la política. En este sentido dice en 1912 que “si desde el Parlamento hasta el jirón doméstico no existe en un país más ejercicio normal que la política, se corre el peligro de que, a poco, se respire una atmósfera intelectual compuesta únicamente de falsificaciones ideológicas” (*De puerta de tierra*, O.C, I, 546).

<sup>218</sup>*El hombre y la gente*, O.C83, VII, 96.

<sup>219</sup>Dice Ortega con respecto a su labor que “era el compromiso radical y exclusivo que tiene con su país (...) quien ha sumergido su vida entera en el oficio intelectual” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 785).

Pero no es menos cierto que Ortega compartía con el resto de individuos, como él mismo dice, “una vocación general política” que “suena y resuena en nuestro interior”<sup>221</sup>. Lo que sintió Ortega por la política no fue en absoluto vocación, como algo interior individualísimo, ni siquiera, como alguna vez se ha dicho (Gaos, por ejemplo), tentación. Es cierto que en alguna ocasión de su vida se sintió *llamado* a ella, pero no con la llamada de la *vocación*, sino con lo que podríamos nombrar, tópicamente, como la *llamada del deber*<sup>222</sup>. Un deber para él no gozoso, como lo es el de la vocación, sino más bien *penoso*<sup>223</sup>. Que Ortega no tenía vocación política, como algo de suyo personalísimo, queda claro en la siguiente cita:

“Hablar y discutir de política, cosa que no sólo no puedo hacer aquí, sino que aunque pudiera no lo haría porque no es ello ni mi vocación ni mi deber, máxime dada la idea que tengo de la política, no sólo de la mala sino también de la buena –si es que la hay–, de toda política”<sup>224</sup>.

Ortega se incluye entre aquellos individuos inhábiles para el oficio político, “desafectos a una ocupación parlamentaria e incompetentes para aspirar a puestos de Gobierno”<sup>225</sup>. Si por algo se caracteriza la concepción o pseudovocación política de Ortega es por su orientación pedagógica o educativa. La política como educación o pedagogía social es la idea básica e inspiración efectiva de toda la acción política de Ortega. La política activa constituyó en Ortega sólo una parte mínima, aunque en su momento necesaria, de su total acción educativa<sup>226</sup>. De la función pedagógica de la política nos ocuparemos de forma pormenorizada en el siguiente apartado.

---

<sup>220</sup>En *el centenario de una Universidad*, O.C, V, 739. Ortega dirá que “lejos de mi todo desdén a la técnica, al pensamiento práctico, pero es evidente que le corresponde supeditarse a la pura teoría (...). Nada más noble y atractivo fuera encargar a la inteligencia hacer felices a los hombres, pero apenas lo intenta (...), la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia (...), siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar, se le ha obturado la mente. Por eso era tan discreto el lema principal de la República platónica –Ortega hace múltiples referencias a Platón y, más concretamente, a su idea de la pedagogía estatal en esta su primera época– según el cual el Estado sólo marcha bien cuando *cada cual hace lo suyo*. Y nos sorprende que luego, con brusca inconsecuencia (...) insufla a los filósofos el apetito de gobernar” (*Reforma de la inteligencia*, O.C, V, 208). Los intelectuales sólo una cosa han solido hacer en política, a saber, estorbar. Ciencia y gobierno son, acaso, “las dos más opuestas actividades humanas” (*Ideas políticas*, O.C III, 391).

<sup>221</sup>En *torno a Galileo*, O.c83, V, 139.

<sup>222</sup>Ortega actuó en política porque su conciencia le instó a ello ante la situación de desconcierto que vivía su país, si bien es verdad que “hartas veces he escrito en mi vida que el ideal de un pueblo es que no se vea obligado a que intervengan en su política los intelectuales, pues eso quiere decir que en ese pueblo marchan bien las cosas” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 819).

<sup>223</sup>Véase Rodríguez Huéscar, A.: “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº72, 1987, pp. 22 y ss.

<sup>224</sup>*La razón histórica*, O.c83, XII, 292.

<sup>225</sup>*Los momentos supremos*, O.C, III, 137.

<sup>226</sup>Véase Rodríguez Huéscar, A.: “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº72, 1987, pp. 8 y ss.



No puedo terminar este apartado sin aludir al significado del aristocratismo en el pensamiento político de Ortega. Dentro de la teoría política orteguiana las élites cultas nunca podrán justificar el acceso a, o el mantenimiento de, una posición de privilegio. No podrán disponer de los bienes sociales a medida de sus propios intereses, porque están desempeñando una función social y *políticamente* relevante: la defensa de los intereses generalizables. Pero sobre todo su misión es cumplir una función moral, crítica o formativa, que se sitúa en la línea de la política como educación o transmisión de ideas<sup>227</sup>. Se trata de una aristocracia del esfuerzo que debe destacar por sus pretensiones formativas tendentes a la configuración de un espacio público de discusión<sup>228</sup>. Sus representantes participan en la política, pero entendida como pedagogía social. No han de aspirar a mandar o a ejercer el poder político. En todo caso, los individuos que conforman la minoría serían “políticos” ocasionales –en el sentido de Weber<sup>229</sup>– o circunstanciales, pero no profesionales. La propuesta de Ortega sigue, en opinión de María Teresa López de La Vieja, la línea del político moral –no del moralista político–, al cual se refirió Kant<sup>230</sup>. La distinción minoría selecta/masa es prepolítica, es decir, es anterior a la constitución del poder político. Pertenece a la constitución del espacio social. Se trata de una relación social originaria, más fundamental que la convención política o el acuerdo económico. De esta forma del aristocratismo orteguiano trataremos en profundidad al final de este capítulo.

A continuación, analizaré la concepción orteguiana de la política como pedagogía social. Se trata de una de las ideas rectoras del pensamiento filosófico orteguiano, no sólo de juventud, sino también de madurez.

### **1.2.2.– La pedagogía social como programa político, base teórica de la actividad política del joven Ortega: la función pedagógica de la política**

---

<sup>227</sup>Véase López de la Vieja, M.T. (Ed.): “Élites sin privilegio”, en misma autora: *Política y sociedad en José Ortega y Gasset, En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 144 y ss. En el grupo social (político o no) en que falta la minoría selecta o la fuerza moral, su vacío suele ser ocupado por grupos oligárquicos que se sirven de la fuerza bruta y menosprecian la legitimidad. La minoría de Ortega encuentra su legitimidad en contenidos morales o de fuerza espiritual. Una inspiración remota claramente platónica, que el joven Ortega recibe de su formación neokantiana. Es indudable que Ortega desdeña todo principio de superioridad que no se base en una supremacía de contenidos altamente morales o de fuerza o poder cultural-espirituales. Los individuos con una superioridad cultural manifiesta han de actuar en la vida social a través de la práctica pedagógica.

<sup>228</sup>Véase *ibid.*, p. 145.

<sup>229</sup>Puede verse al respecto la mencionada obra de Max Weber *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>230</sup>Véase López de la Vieja, M.T.: *op.cit.*, p. 143.

Si tuviera que definir con una expresión el pensamiento político de Ortega en su primera época, me inclinaría, sin lugar a dudas, por la siguiente: *La pedagogía social como programa político*. Este título responde a una conferencia de 1910, en la Sociedad *El Sitio* de Bilbao, en la que Ortega muestra su convencimiento de que la educación política o la pedagogía social ha de estar orientada hacia el trabajo en la cultura en su sentido más amplio. He aquí el valor ético de la pedagogía social.

El principio del trabajo define el pensamiento político orteguiano desde sus primeros años<sup>231</sup>. El pensamiento de Ortega presenta a todas luces una clara intención pedagógica o educativa, tendente a la reforma del espíritu humano, con el fin de transformarlo en un espíritu laborioso, fuerte o disciplinado, capaz de convertirse en un espíritu filosófico<sup>232</sup>. La pedagogía se encuentra en íntima trabazón con la filosofía. La pedagogía, como afirma Orbain J. de Winter, es fundamentalmente filosofía aplicada<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup>Educación para el trabajo. El deber primario es el deber del trabajo. El trabajo es una de las dos virtudes modernas más importantes, la otra es el idealismo. Se trata de una sublime virtud democrática altamente valorada en la modernidad y, en este sentido, por Ortega. El trabajo es consagrado como una virtud, la virtud moderna del trabajo, la virtud burguesa por excelencia. El trabajo como sentimiento y como deber moral: “Sea dicho de paso que la consagración del trabajo, su interpretación positiva, es uno de los grandes temas nuevos característicos del Renacimiento, en que coinciden hasta los mayores antagonistas; por ejemplo, San Ignacio de Loyola y Lutero. El trabajo ha sido la virtud moderna por excelencia, la virtud de la burguesía” (“*A veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*”, O.C.83, VI, 423 (nota a pie)). El burgués hacia del trabajo virtud. Pero Ortega se opone a la excesiva racionalización económica burguesa. Su concepto del trabajo trasciende las categorías economicistas de la cautelosa mentalidad burguesa y se inscribe en el amplio campo de la pedagogía social.

<sup>232</sup>El pensamiento del joven Ortega apuesta incondicionalmente por formar una comunidad de sabios o de individuos con un espíritu racional, filosófico o crítico, cuyo interés por los problemas de la vida pública nacional vaya en aumento. Una comunidad de espíritus virtuosos y libres que, aunque impenetrables, pueden reconocer entre sí una identidad. Hay que lograr la unificación o armonización en una sola alma de todos esos reales y posibles o potenciales espíritus ilustrados que forman comunidad. Es indudable la impronta de Spinoza o Renán a propósito de ese panteísmo o unidad del todo frente a la diversidad. El panteísmo se resuelve en la exclusión de todo desdén, o, como dice el propio Renán, en la exclusión de toda exclusión. De ahí la importancia de la pedagogía en cuanto pedagogía de la unidad humana: ella nos enseña la comunidad radical de los hombres y nos amonesta a la labor común (Véase *Renán*, O.C, I, 44 y ss). El gran defecto de nuestro pueblo es la falta de una notable minoría cultural que potencie ese todo común social y que vertebralmente, organice o unifique al pueblo español en la gran tarea humana que es la cultura. Una minoría creadora y difusora de valores culturales y morales que se oponga a la chabacanería reinante en el corazón de los españoles: “El achabacanamiento no consiste en otra cosa que en haberse apartado de cuanto significa transcendencia de lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de la colectividad instintiva” (*ibid.*, p. 47).

<sup>233</sup>Véase De Winter, Orbain J.: “Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía”, en *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, edición de Ciriaco Morón Arroyo, Pennsylvania, Aldeu Erie, 1992, p. 69. La pedagogía es el arte de la seducción o tracción hacia lo más elevado. Las masas han de percibir o acatar lo óptimo que representan los mejores (Véase Ferreiro Lavedán, M. I.: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 137). El impulso de secuencia a una norma superior, la admiración de toda perfección transeúnte es el instinto socializador por excelencia (Véase Sánchez Cámara, I.: “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en de Salas Ortueta, J., Muñoz, J., y Domínguez Básalo, A (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, p. 72).

En el pensamiento filosófico orteguiano no es difícil encontrar breves, pero incisivos, apuntes pedagógicos. Esto se debe a que Ortega, aun cuando no pretendió, seguramente, hacer una Pedagogía, a veces la hizo. El análisis de la educación atraviesa buena parte de su obra, desde *La pedagogía social como programa político*, hasta los *Apuntes sobre una educación para el futuro*. Su propuesta política de 1910, expuesta en *La pedagogía social como programa político*, condensa las ideas que Ortega ha venido desarrollando desde 1908. En este trabajo conecta lo ético y lo objetivo, la vida moral y el conocimiento científico. Toda una serie de principios que configuran su aristocratismo o teoría de la minoría selecta.

En *La pedagogía social como programa político*, Ortega sigue a Natorp, pero no sé si dócilmente, como afirma Adolfo Maillo, sin oponer nada frente a él, a no ser una extensión política de la educación, a la que el pedagogo alemán sólo aludía<sup>234</sup>. La herencia natorpiana es manifiesta, aunque no sea decisiva, en el pensamiento político del joven Ortega. Esa herencia de la que hablo se manifiesta a mi entender en el momento en que Ortega convierte parte del sistema de pedagogía social de Natorp en un sistema de política española. Comparto con Fernando Salmerón que “Ortega (...) intenta hacer un programa político con el libro del filósofo alemán”<sup>235</sup>.

En esta su primera etapa Ortega, pedagogo político-social y reformador moral de las masas, está, en efecto, de toda suerte influenciado por las ideas pedagógicas de sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp, sobre todo por la *Pedagogía social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)* de este último<sup>236</sup>. El *Curso de*

---

<sup>234</sup>Véase Maillo, A.: “Las ideas pedagógicas de José Ortega y Gasset”, en *Revista de Educación*, Homenaje a don José Ortega y Gasset, Madrid, nº38, 1955, p. 72. Comparto con Fernando Salmerón, y más si cabe después de haber analizado en profundidad tanto la obra de Ortega (*La pedagogía social como programa político*) como la de Paul Natorp (*Curso de pedagogía social*), la convicción de que “el desarrollo entero de la conferencia sigue la línea general de la obra de Natorp, principalmente de la primera parte de esta obra que desarrolla los fundamentos y va de los conceptos generales de la educación y de la cultura hasta el tema de la pedagogía social” (Salmerón, F.: *Las Mocedades de Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1993, p. 223, n.). Por el contrario, Antonio Rodríguez Huéscar resta importancia a esta herencia natorpiana: “Se dice, y es verdad, que en esta concepción de la educación –o pedagogía social como programa político–, Ortega estuvo influido por su maestro Natorp. Pero para mí es evidente que, sin Natorp y sin Marburgo, Ortega hubiera llegado por sí mismo –es más, de hecho llegó– a esta idea, que en él tiene ya un sentido propio y libre de los supuestos escolares de la de Natorp, y que es inseparable del significado esencial de toda su acción intelectual, de todo su pensamiento y de lo más profundo y definitorio de su personalidad. Esta idea la había recibido ya Ortega de fuentes mucho más lejanas: de la misma Grecia, de la *paideia* socrática y de la *politeia* platónica, magisterios ambos de relevante importancia en la formación orteguiana. Sin olvidar el propio movimiento regeneracionista español, especialmente Costa y la Institución Libre, etc”. (Rodríguez Huéscar, A.: “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 72, 1987, pp. 8 s).

<sup>235</sup>Salmerón, F.: *op.cit.*, p. 223.

<sup>236</sup>Ortega dedicó múltiples ensayos y conferencias a temas pedagógicos. Los trabajos principales son los siguientes: “La pedagogía social como programa político (1910); “Prólogo” a *Pedagogía General*

*Pedagogía social* de Paul Natorp<sup>237</sup> es el transfondo teórico o principal punto de referencia de la conferencia de Ortega *La pedagogía social como programa político* de 1910:

“En estos años que corren el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. El concepto de la pedagogía social –escribe en uno de sus libros– significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras que por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen”<sup>238</sup>.

La política orteguiana se metamorfosea en un instrumento pedagógico-científico de índole reformista y de herencia natorpiana tendente a transformar la sociedad. La simiente ético-científica contribuye a modelar, sin duda alguna, su concepción pedagógica de la política. La política es aquella “labor por la cual la parte más culta de una nación determina y concreta la incertidumbre del querer y pensar populares”<sup>239</sup>. El pueblo no sabe lo que quiere. Lo primero será educar al pueblo. La función central de la política debe ser la educación. Lo grande, lo único, lo que de sacratísimo hay en el pueblo es, afirma Ortega, “esa inconsistencia, esa indiferencia sobrehistórica: pueblo es

---

*derivada del fin de la educación*, de J.F. Herbart”(1914); “Ensayos filosóficos: Biología y pedagogía”. “*Don Quixote en la escuela*” (1920); “Pedagogía y anacronismo” (1923); *Misión de la universidad* (1930); “Sobre el estudiar y el estudiante” (1933); “Sobre las carreras” (1934); “Lo que más falta hace hoy” (1935); “Prospecto del Instituto de Humanidades” (1948); “Apuntes sobre una educación para el futuro” (1953); y “Las profesiones liberales” (1954). Comparto la convicción de Jesús Herrero de que entre “los pedagogos españoles hay que colocar a Ortega en primer lugar. Pedagogo social y político que se esforzará por traducir en hechos sociales su teoría pedagógica (Herrero, J.: “En torno al socialismo de Ortega”, en *Arbor*, Revista de Investigación y Cultura, Madrid, nº387, 1978, p. 19).

<sup>237</sup>Este *Curso de Pedagogía Social* es un verdadero epítome de la famosa obra de Natorp *Pedagogía Social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*, aparecida en 1889, en Stuttgart, bajo la firma de la casa editora de Fromman (E. Hauff). La concepción pedagógica de Natorp significa una etapa importante en el desenvolvimiento de la educación contemporánea. Así se explica la influencia teórica y política del profundo pensador: es uno de los titulares de la escuela unificada; inspirador de la Constitución de Weimar y del movimiento juvenil alemán; propulsor de la *escuela de trabajo*, etc. (Véase Natorp, P.: *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, presentación introductiva /el autor y su obra y preámbulos a los capítulos por Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 101). Sobre la filosofía neokantiana puede consultarse Cassirer, E., Cohen, H., y Natorp, P.: *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, París, Les Éditions du Cerf, 1998. Y también la obra de Paul Natorp, *Social-idealismus*, Berlin, Univerand. Aufe, J. Springer, 1922.

<sup>238</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 97. La filosofía social neokantiana había resultado ser, como afirma Cerezo, una matriz muy fecunda de la primera actuación pública de Ortega en el campo de la política, o más exactamente, de la pedagogía social (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 195). Desde Natorp se suele hablar de *Nueva pedagogía social* en contraposición a la vieja pedagogía individualista. La nueva educación social ha de dirigirse a todas las clases de la población y a todas las edades. La pedagogía social de Natorp, puede resumirse en la tesis de la escuela única, sólo pretende ser el fundamento común para todos y tiene que fundarse en un principio completamente nuevo, para hablar con Kant. Debe intentar que sus discípulos sean educados no en conformidad a la situación actual, sino conforme a un posible estado futuro mejor del género humano, esto es, a la idea de la humanidad y su definición más global. La cultura pedagógica, afirma Karl Vorländer, ha progresado notablemente desde los tiempos de Kant (Véase Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Valencia, Natán, 1987, pp. 195 y ss).

<sup>239</sup>*Disciplina, jefe, energía*, O.C, I, 206.

lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura”<sup>240</sup>. Una labor de determinación que, como el mismo Ortega indica, ha de realizar la parte más culta o sobresaliente de una raza sobre la parte menos culta o *pueblo*. Se trata de una acción pedagógica sobre la voluntad indeterminada del *pueblo*. Una educación y no una imposición. No es dar leyes, es dar ideales y por ideales no se entiende “nada vago y doncellil, sino cualquiera posible mejora espiritual o material”<sup>241</sup>.

El *pueblo* asume la espontaneidad vital. Carece de nivel cultural o afán reflexivo y también de sensibilidad si se le abandona a sí mismo. La tarea pedagógica principal será elevar el nivel cultural o reflexivo de la masa popular, es decir, hacerla participar en la vida genérica o culta, insuflar en ella los valores de la alta cultura. En el caso español, la pedagogía social como programa político también ha de tender a la educación propiamente política de la masa social, pues la masa-pueblo no ha vivido vida política e histórica en nuestro país. Ortega afirma que la masa-pueblo “no ha sido republicana ni monárquica ni demócrata, ha vegetado, simplemente, de una manera infrahumana (...); la masa-pueblo (...) no tiene opiniones políticas originales (...), necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado”<sup>242</sup>. Ese ideal social determinado exige la formación de una comunidad de espíritus compuesta por seres con una exuberante o rica vida interior. De ahí la importancia de la pedagogía, cuyo problema no es educar al hombre exterior, al *ánthropos*, sin al hombre interior, al hombre que “piensa, sinte y quiere”<sup>243</sup>. Se es hombre en la medida en que se participa en la ciencia, en la moral o en el arte. Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. El problema es cultural y su solución radica en el esfuerzo de las clases intelectuales, en su sentido más amplio, por educar al pueblo<sup>244</sup>. Las minorías cultas han de liderar un proyecto racional comunitario tendente a la configuración de una nueva España en el marco de una nueva política definida como pedagogía social<sup>245</sup>.

La política es el instrumento para transformar la realidad social circundante en el sentido de un ideal ético de humanidad. De ahí que resulte una actividad educativa. La

<sup>240</sup> *La conservación de la cultura*, O.C, I, 151.

<sup>241</sup> *De re política*, O.C, I, 196.

<sup>242</sup> *Los problemas nacionales y la juventud*, O.c83, X, 113.

<sup>243</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 94 .

<sup>244</sup> Dice Ortega que “una aglutinación de bípedos sonrientes llega a ser pueblo cuando llega a ser culto. Pueblo y cultura son sinónimos o cuando menos mutuos conceptos” (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones el Arquero, Madrid, 1987, p. 66).

<sup>245</sup> Javier San Martín Sala afirma acertadamente que “la contraposición entre vieja y nueva política (...) ya estaba en 1908” (San Martín Sala, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, U.N.E.D., 1004, p. 297).

educación política consiste en hacer del individuo imperfecto e inculto un hombre culto o virtuoso, capaz de llegar a formar parte de la minoría selecta de la que nos habla Ortega. Actividad pedagógica y actividad política resultan sinónimos en el lenguaje filosófico orteguiano<sup>246</sup>. La pedagogía política es la única realidad capaz de organizar al pueblo, o como dice Jesús Herrero, de “estructurarlo de cara a su propio perfeccionamiento”<sup>247</sup>.

El político ha de convertirse en un auténtico pedagogo, es decir, en un anticipador de ideales y en un director de tareas político-sociales<sup>248</sup>. La educación política se resuelve en educación científico-cultural del pueblo español. El pueblo “necesita, y lo que necesita no lo sabe él; hay que descubrirlo científicamente (...). El pueblo es (...) la materia política”<sup>249</sup>. El título “reforma intelectual y moral” es de Renán; el contenido es alemán, pero el estilo debe ser español. La ciencia, la ética, la estética o la política son los ingredientes de esa reforma pedagógica, que constituye la “Gran Política” o el auténtico poder espiritual (Comte y Saint-Simon), capaz de construir una nueva sociedad. La pedagogía social de Ortega –deudora de la pedagogía social de Natorp y también de Platón– se transforma en un macroprograma político tendente a hacer de España una nación a la altura de los tiempos.

Así pues, la pedagogía social como programa político surge como remedio a los males de España. Estos se resumen en la falta tanto de ideas políticas como de un ideal moral-científico. No hemos recibido en herencia ni ideas ni virtudes públicas<sup>250</sup>. El problema es pedagógico o de ilustración. Pero lo peor de todo es que los españoles “no creemos en la virtud de la educación”<sup>251</sup>, ni en ninguna solución científica<sup>252</sup>. Todo esto

---

<sup>246</sup>Se trata de que la educación para la actividad política se incluya en la vida política de la comunidad, y “permita a los adultos formarse paso a paso en ésta; mientras la madurez sucesiva de la razón en cada miembro de la comunidad debe coincidir con la progresiva participación que se eleva en el trabajo de la educación común” (Natorp, P.: *op.cit.*, p. 123).

<sup>247</sup>Herrero, J.: “La democracia en Ortega”, en *Arbor*, nº 431, 1981, pp. 13 s. Si Marx y Engels afirmaron en el *Manifiesto comunista* que la historia de la Humanidad hasta el presente no ha consistido en otra cosa que en la historia de la lucha de clases, con Ortega –afirma Ignacio Sánchez Cámara– “podríamos decir que la historia de la Humanidad no ha consistido sino en el proceso de continuo perfeccionamiento a que una minoría de hombres egregios pretende someter a las grandes muchedumbres” (Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 207).

<sup>248</sup>Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, p. 223.

<sup>249</sup>*La cuestión moral*, O.C. I, 209.

<sup>250</sup>Nuestro desmedramiento “ha sido de energías espirituales de toda suerte, ha sido el achabacanamiento, la falta de independencia intelectual; este es el núcleo de nuestra desdicha” (Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 566).

<sup>251</sup>*La Universidad española y la Universidad alemana*, O.C. I, 64.

<sup>252</sup>*ibid.*, p. 63.

no son nuevas posiciones del alma española, sino antes bien, viejas o añejas. Ante esta situación Ortega afirma lo siguiente:

“La idea de la educación es una idea de devenir, es la concepción de que las cosas, y entre las cosas están los sentimientos y las facultades morales, no nacen de repente ni fenecen en un punto; por el contrario, son siempre desviación de algo anterior, preparación de algo que sobreviene, y que es ello mismo transformado. Las cosas no son, devienen”<sup>253</sup>.

De los textos orteguianos de juventud se desprende la importancia que para Ortega tiene comenzar una magna acción político-pedagógica tendente a restaurar los últimos tejidos espirituales de nuestra raza. Pero para ello es necesario primero educar unos pocos hombres de ciencia o de alta cultura, suscitar en ellos un mínimo de preocupaciones científicas, pues sin esta “previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido”<sup>254</sup>.

Es importante destacar la componente pedagógica que Ortega observa en la acción de ciertas minorías superiores. Es por ello que comparto con Ignacio Sánchez Cámara la tesis de que la teoría de la minoría selecta orteguiana constituye el fundamento de su concepción pedagógica de la sociedad. Toda su obra es una labor de verdadera y alta política como pedagogía social<sup>255</sup>. Las minorías egregias son aptas para participar o aproximarse a la política siempre y cuando se haga de esta última pedagogía social<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>254</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186.

<sup>255</sup> Véase Sánchez Cámara, I.: “El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 72, 1987, pp. 110 y ss.

<sup>256</sup> Ese proyecto político o pedagógico también requiere de un enérgico patriotismo. Este ha de ser encabezado por los maestros de la *conciencia nacional*, por los intelectuales españoles con preocupaciones políticas, o lo que es igual, pedagógico-científicas. Desde hacía más de un lustro venía Ortega instando a los intelectuales de su tiempo a un nuevo compromiso generacional por España, por la patria común a todos los españoles. Patria no es el pasado ni el presente. Es algo que todavía no existe. Una empresa que debemos realizar enérgicamente nosotros mismos constituidos en comunidad ética o cultural de trabajo. La patria es un deber de perfección. Una tarea. Es el conjunto de virtudes que faltó y falta a nuestra patria histórica. Lo que no hemos sido y tenemos que ser so pena de sentirnos borrados del mapa. El patriotismo es pura acción sin descanso, duro o penoso afán por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria es un proyecto de futuro. Un problema a resolver o un deber. Es la serie de ocupaciones más elevada en que vamos a ocupar el día. Es lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde. El patriotismo verdadero es “crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 89). Amar la patria es querer que sea distinta de como es. Se trata de un patriotismo enérgico. Amar la patria es hacerla y mejorarla en el sentido de un ideal de perfección o realidad futura. Es un edificio a levantar. Esto es patria. Aludimos a un patriotismo severo y fecundo. Todo él pura energía o laborioso fervor. La patria es algo por hacer y no lo hecho ya. La patria es la perfección de la propia patria. El enérgico patriotismo de que habla Ortega no ha calado entre los españoles, quienes contribuyen con su actitud a la merma cultural nacional.

Resumiendo, en *La pedagogía social como programa político*, Ortega se lamenta de que España no existe como nación o como proyecto moral común de futuro. Los españoles carecen de una voluntad histórica de convivencia en común. De ahí la importancia de configurar con ayuda de la pedagogía social como programa político una gran comunidad nacional (o nacionalizada) de trabajo en una obra común de cultura en que estén insertas tanto las masas como las minorías selectas:

“¡Cuánto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimensión común: lo nacional; que todos los libros además de ser problemas científicos, son problemas nacionales! El individuo no ha existido nunca: es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación; lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios, es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos (...). Tenemos, pues, un terrible deber con el porvenir (...). Si, como decimos, todas las acciones nuestras tienen una cara nacional que mira a Oriente, habrá también una manera nacional de mirar las cosas”<sup>257</sup>.

Esta manera nacional o nacionalizada de mirar las cosas del mundo en torno se traduce en la importancia que presenta para Ortega salvar las cosas de nuestra más inmediata circunstancia o contorno para salvarnos a nosotros mismos de nuestro propio naufragio interior. Se trata de comprometernos con el mundo circundante desde nuestra individual persona. Esto requiere un mínimo de preparación de la que se ha de encargar el Estado como ente educador.

### **1.2.3.– El Estado como educador social**

El papel del Estado resulta primordial en la formación del individuo como miembro de pleno derecho de una comunidad que debe aspirar a ser ética o moralmente superior, racional, virtuosa y sabia. Este deber moral de cultura existe como posibilidad real. Lo que debe ser, no es; sin embargo, debe llegar a ser real; por tanto debe ser manifestado en la relación causal, en la que solamente algo deviene real<sup>258</sup>. Se trata de conectar la idea o el deber ser moral con la experiencia regida por la ley de causalidad.

El Estado ha de cumplir con ese deber moral, es decir, se ha de encargar de la educación científica y moral de las masas nacionales. El Estado tiene un deber prioritario, la pedagogía cultural y “un crimen primario, la ignorancia de sus

---

<sup>257</sup> *La ciencia romántica*, O.C, I, 87 s.

<sup>258</sup> Véase Natorp, P.: *op.cit.* p. 114.



miembros”<sup>259</sup>. El Estado como educador se ha de ocupar de la realización de ese ideal moral en la sociedad. Es, en opinión de Ortega, el encargado de enseñar la virtud a los ciudadanos. Nuevamente se observa la impronta del pedagogo Paul Natorp<sup>260</sup>. Éste afirma que Platón supuso el origen de una tradición que considera a la educación social, moral y científica por parte del Estado como la fuente del bienestar del propio Estado y de la Humanidad en general:

“Tal es la verdadera idea de la Pedagogía social, que no subordina la educación, como medio, a los fines de la economía y del orden social, sino que más bien considera a estos como medios para conseguir el fin último de la educación. La idea pedagógico-social del Estado, en sus rasgos fundamentales (...), fue comprendida claramente por Platón. De ella surge, para las actividades educadoras en especial, la exigencia de que se presente, todo lo más posible, independiente de los factores económicos y políticos (autonomía de las actividades educadoras); además que deben participar en ella todos los miembros de la comunidad con igual derecho, y que la posibilidad de la participación en el trabajo de la educación social, debe estar limitada todo lo menos posible económica y políticamente”<sup>261</sup>.

Los factores económico-políticos han de constituirse en factores tendentes a la educación social de todos los miembros de la comunidad. Cualquier transformación económica queda a su vez subordinada a una previa renovación pedagógico-cultural. Ortega sigue a Natorp y éste sigue a Platón a la hora de definir las tres actividades o funciones sociales que deben vertebrar toda sociedad y que deben estar reguladas por el Estado, a saber: las funciones económicas, las jurídico-políticas y las educativo-morales, en virtud del paralelismo existente entre la vida individual y la vida social. Tres actividades desempeñadas por distintas clases sociales:

“Una de las actividades sociales de estas clases fundamentales debe ser dirigida, por tanto, a la materia de la vida social; esto es, ha de tener por problema el mantenimiento y elevación de la energía de la vida inmediata del trabajo de la comunidad. Nosotros llamamos a estas actividades económicas. La segunda se dirige a la forma de la vida social como tal; esto es, su problema especial es el mantenimiento del orden social exterior; tal es la clase de las actividades gobernantes o del derecho político. La tercera tiene como fin los deberes de la razón social. Nosotros la llamamos la actividad educadora. Las tres se relacionan entre

---

<sup>259</sup> *La moral visigótica*, O.C, I, 168.

<sup>260</sup> La formación del hombre es un tema que preocupa enormemente a Paul Natorp, quien dice que “formar quiere decir construir o alcanzar su perfeccionamiento adecuado (...). El concepto de educación indica también, en tanto que considera la formación del hombre como cosa de la voluntad del educador, un fin que se encuentra en esta voluntad. Al concepto de algo que no es, sino que debe ser, le llamamos (...) idea. Por tanto, el concepto de formación o de la educación nos conduce al problema del fundamento de la idea” (Natorp, P.: *op.cit.*, p. 105).

<sup>261</sup> Natorp, P.: *op.cit.*, pp. 122 y ss. Véase también Herrero, J.: “En torno al socialismo de Ortega”, en *Arbor*, Revista de Investigación y Cultura, Madrid, nº387, 1978, p. 18.

sí, pero se diferencian claramente según su concepto. Tampoco se puede alterar su orden; por tanto, las actividades educadoras deben mostrarse preferentemente sobre las condiciones políticas y económicas”<sup>262</sup>.

Estas tres actividades sociales se corresponden con tres grados de conciencia: el primero, el *impulso* o tendencia orgánicos; el segundo se llama *voluntad* que decide con *libertad*; y el tercero es la conciencia como *voluntad racional*. Esta nos interesa más porque se eleva a la altura del querer moral, que es el reconocimiento de que la tarea del hombre se encuentra vinculada al bien colectivo de una comunidad racional de cultura. Existe una vida impulsiva social dirigida a una obra y a un trabajo sociales (economía). Hay una regulación social de esta vida de impulsos por una voluntad social (derecho), y hay una actividad social de la razón crítica que aspira a la moralización de la comunidad (justicia y equidad colectivas)<sup>263</sup>. El Estado es quien debe fomentar esa comunidad mediada racionalmente. El único estado moral y espiritualmente aceptable es el Estado social socialista, que como ente educador se ha de mostrar favorable a una comunidad racional de espíritus que se esfuerzan en una tarea u obra común de cultura<sup>264</sup>. Es hoy una verdad científica adquirida *in aeternum* –dice Ortega– que “el único estado moralmente admisible es el estado socialista”<sup>265</sup>. El Estado es el único ente con legitimidad para ejercer la educación de sus miembros<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup>Véase Natorp, P.: *op.cit.*, p. 122.

<sup>263</sup>Véase *ibid.*, pp. 14 y ss.

<sup>264</sup>Paul Natorp, a quien Ortega sigue en multitud de ocasiones, se pregunta “ahora por la ley fundamental conforme a la cual se especifica la actividad educadora en la comunidad y la comunidad educadora misma, y se desarrolla en un proceso gradual regulado (...). La comunidad, y especialmente la comunidad educadora, es cosa de la conciencia y, por tanto, debe pertenecer a la misma ley fundamental de la conciencia, la cual rige todo producto del contenido de la educación. Ahora bien, el proceso gradual (...) va de la comunidad inmediatamente sensible a la comunidad mediata, esto es, refleja, por tanto, intelectual, y por último a la comunidad libre, autónoma y, por tanto, racional” (Natorp. P.: *op.cit.*, p. 120). La educación consiste en un proceso gradual y regulado que se compone de varias fases o etapas que se corresponden con los tres grados del conocimiento: sensibilidad, inteligencia y razón (teorética). La última etapa se corresponde con la comunidad autónoma y libre entre miembros racionales iguales. El hombre, a través de su obrar y de su querer, tiene que apostar por convertirse en un miembro de pleno valor de la comunidad en que mora. Es a partir de aquí cuando debiera encaminarse hacia esa comunitaria y laboriosa vida superior cultural o racionalmente sustentada. La comunidad socialista se tendría que vertebrar finalmente en base a las normas o principios universales de la razón legisladora: “La comunidad formadora (...) finalmente debe elevarse (...) a la comunidad autónoma, libremente querida, que no necesita de ninguna fuerza exterior, sino que está fundada fija e interiormente con arreglo al último fin común” (*ibid.*, p. 113). Una gran comunidad universal de seres racionales y libres de espíritu.

<sup>265</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 99.

<sup>266</sup>Podríamos decir que en esta etapa idealista, Ortega afirmaría con Hegel, salvando las distancias, que sólo en “el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado (...). El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado (...). El Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad” (Hegel, G. W.F.:

El Estado de que hablamos ha de ser a su vez un Estado laico, aunque no irreligioso, sino contrario al excesivo poder eclesiástico en materia educativa. No se trata de abominar de la religión –no hay cultura sin religión y viceversa–, sino de oponerse al clericalismo en cuestiones de pedagogía. La nueva religión es la cultura con su gran poder socializador: “Hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente”<sup>267</sup>. La escuela laica se mantiene al margen de todo poder eclesiástico. La Iglesia es para Ortega la única institución antisocial: “La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora (...). Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado”<sup>268</sup>. La escuela laica incorpora el principio de la educación estatuido por el Estado. Podemos decir con Natorp que la escuela representa un Estado en pequeño (como el Estado una escuela grande). La escuela está organizada conforme a la vida pública y es responsable de ella, y, por tanto, ha de organizarse como escuela nacional extensible a todas las clases sociales<sup>269</sup>. La escuela ha de ser uno de los principales poderes espirituales y debe contribuir a hacer efectiva “la exigencia platónica de una realización de toda la vida social, con la más alta educación espiritual, moral y estética”<sup>270</sup>.

La pedagogía científica no excluye el elemento religioso sino que más bien lo limita a la esfera privada. Pero la tarea fundamental del Estado como educador es acabar con las dos escuelas: la de los pobres y la de los ricos. Se trata de erradicar la división de la sociedad en cultos e incultos. Aquí entra en escena el valor ético del Estado como ente educador. Si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de conciencia cultural. La educación integral se acomoda a un proceso gradual tendente a la educación superior intelectual, moral y estética de todos los individuos a través de una escuela única. De nada sirve, afirma Ortega, dividir la escuela en dos: la escuela de los ricos y la escuela de los pobres. No sólo hay pobres de hacienda, sino también pobres de espíritu. Si es malo que los hombres se dividan en pobres y ricos, “es aún peor que los hombres se dividan en cultos e incultos; es decir, en hombres y subhombres. El signo de la inmoralidad es el

---

*Lecciones sobre la filosofía sobre la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1997, p. 101).

<sup>267</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 101.

<sup>268</sup> *ibid.*, p. 100.

<sup>269</sup> Natorp. P.: *op.cit.*, p. 123.

<sup>270</sup> *ibid.*, p. 124.

rompimiento de la unidad humana (...). La existencia de cultos e incultos, la división de la escuela, es mucho más inmoral porque escinde más a sabiendas la unidad humana”<sup>271</sup>. El fin último es educar a la sociedad y socializar la educación: “*Hagamos de la educación la ciudadela del Estado*, exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura”<sup>272</sup>. Platón es el padre espiritual de la idea de que el Estado ha de ser el encargado de la educación de los ciudadanos<sup>273</sup>. No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos. La sociedad es a través del Estado la única educadora, como es la sociedad el único fin de la educación: así se repite “en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad”<sup>274</sup>. Es preciso lograr “la intersubjetividad como condición formal del descubrimiento del mundo objetivo”<sup>275</sup>.

En el próximo apartado abordaré el análisis de este binomio individuo-comunidad o sociedad en el pensamiento del joven Ortega.

#### 1.2.4.– Individuo y comunidad en el pensamiento político de Ortega

La primera impresión que suscita en nosotros el pensamiento político del joven Ortega es que otorga primacía a lo social-universal o comunitario por encima de lo privado, individual o concreto. Algo totalmente cierto. Hay que tener en cuenta que Ortega está próximo en su primera época, no así posteriormente, al movimiento racionalista neokantiano<sup>276</sup>. Éste valora en mayor medida la vida reflexiva o culta,

---

<sup>271</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 99 s.

<sup>272</sup> *ibid.*, p. 100.

<sup>273</sup> La educación tiene que llegar a todas las capas sociales, evitando cualquier tipo de privilegios en esta materia. La educación de la que hablamos, tanto en Ortega como en Natorp, destaca por su vertiente política y se dirige a todos los ciudadanos, especialmente a las denominadas clases trabajadoras: “El trabajo de la educación comunal (...), los esfuerzos por la educación de los trabajadores deben entrar en estrecha relación –afirma Natorp– con la ayuda económica y la educación política de las clases trabajadoras” (Véase Natorp, P.: *op.cit.*, p. 124).

<sup>274</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 101 .

<sup>275</sup> Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 22.

<sup>276</sup> En el *Prólogo para alemanes* (1934), Ortega afirmará que “las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían ... *forzadas* (...), aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, no obstante, sin *veracidad*. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar”. También afirma Ortega que “las dos generaciones de 1840 y de 1855 tuvieron que vivir con una filosofía que no era la suya. Esta filosofía prestada fue el neokantismo”, aun cuando dice que “lo mejor que aquellos hombres podían ser era neokantianos. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a los clásicos, al aula de Kant” (*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 29 s).

racional-universal por encima de la vida individual, espontánea y concreta<sup>277</sup>. En su pensamiento de juventud la componente social-cultural adquiere un valor superior. Esto responde indudablemente a las directrices que le marca su idealismo socializante o pedagógico-comunitario. Sin embargo, la primacía otorgada a lo social no es razón para concluir que Ortega, como afirma, entre otros, Pablo Cepeda Calzada<sup>278</sup>, desprecia al individuo. El valor de lo individual se mantiene, aun cuando Ortega nos diga en su primera época que releguemos al último plano de nuestras consideraciones o preocupaciones cuanto atañe a los individuos o a las personalidades; “salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas”<sup>279</sup>. En 1916, refiriéndose al valor de lo individual, Ortega parece reconocer el error que comete en su juventud. Es la primera vez en toda su obra que Ortega se rectifica a sí mismo, al menos tan explícitamente:

“Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal”<sup>280</sup>.

<sup>277</sup> Jose Luis Villacañas afirma, sin embargo, que se ha dicho muchas veces que el vitalismo era una inclinación que indisponía a Ortega con el neokantismo. Esta afirmación, “tan sesgada, se debe a nuestra imagen equivocada del neokantismo” (Villacañas, J. L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 52). El neokantismo no se opone a la vida espontánea e individual. El propio neokantismo, afirma Villacañas, veía el individuo como un residuo resistente a toda reducción lógica. Cohen “había dejado este aspecto muy claro. Sobre el individuo podía hacer pie la historia, la poesía, el arte, la religión (...). Desde el principio, la obra de Ortega mantiene una inclinación vitalista (...), el neokantismo siempre miró ese concepto con desconfianza sistemática, pero también reconoció su inevitable pertinencia. Cohen prefería hablar de ser individual. Simmel y Dilthey hablarían de vida. El problema de la vida se lo sugirió –a Ortega– la lectura del libro de Cohen sobre la lógica (...). El propio neokantismo había hablado de la existencia real, del individuo a-lógico como vida. Este hecho fortaleció la tendencia de Ortega a situar la vida en el centro de su metafísica, tanto como concretó su aproximación a la vida a través de la estética, ese ámbito que los neokantistas situaban más allá de la lógica, en la intuición concreta” (ibíd., pp. 55 s). El neokantismo, aun cuando considerara pertinente valorar en su justa medida el problema de la vida como ser individual, era un movimiento filosófico idealista volcado hacia los principios de la cultura. J. L. Villacañas acaba afirmando que el conjunto de referencias filosóficas de juventud de Ortega funcionan de forma coherente. Es evidente que el neokantismo era filosofía de la cultura. Todo giraba en torno a esta variable cultural con plena primacía.

<sup>278</sup> Puede consultarse la obra de Pablo Cepeda Calzada *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Universidad de Valladolid, 1968, pp. 86 y ss.

<sup>279</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 185.

<sup>280</sup> *Personas, obras, cosas*, O.C, II, 9. En su primer periodo Ortega consideraba los derechos individuales como “instrumentos que sirvieron para desintegrar al ciudadano del bloque tosco del Estado antiguo: su valor es puramente negativo; no son principios de organización, de construcción social; fueron liberales porque liberaron del antiguo régimen, y su sentido perdurará como preocupaciones ante una posible vuelta a él. La democracia aporta esos principios constructivos y orgánicos. Consérvese la ilustre denominación de liberal si se quiere; pero cuidando de acentuar la ampliación doctrinal que contiene el nuevo liberalismo” (*Sencillas reflexiones*, O.C, I, 381).

Aun cuando en esta primera época Ortega niega los derechos de lo individual o subjetivo, no por ello deja de valorar la importancia de lo individual, sobre todo de las individualidades egregias, en los destinos colectivos. El individuo y la sociedad son realidades inextricablemente unidas, si bien es cierto que irreductibles:

“El individuo humano, a diferencia del animal, necesita de la sociedad: lo que tiene de humano es lo que tiene de social. Por esta razón, el individuo sumido en una sociedad inorganizada, en una sociedad que propiamente aún no lo es, está forzado a ocuparse de la organización de ésta, para poder gozar de su propia individualidad. El español se halla en este caso”<sup>281</sup>.

Ortega comparte la convicción del neokantiano Karl Vorländer de que es falsa la oposición entre individualismo y colectivismo<sup>282</sup>. El auténtico individualismo y el auténtico colectivismo no sólo no se oponen, sino que se complementan: se condicionan y exigen recíprocamente. La agrupación o constitución con otros de una sociedad o comunidad, no significa una restricción o limitación del propio Yo, sino una ampliación del mismo, un despliegue más ancho de su fuerza de actuación o de sus posibilidades de acción<sup>283</sup>. Ortega quiere poner de manifiesto la relación dinámica e inexorable que existe entre el individuo y la sociedad en que el primero se encuentra inmerso. Lo social no es sino la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común. El hombre desarrolla su individualidad en lo social y gracias a lo social; está impregnado y rodeado de los demás seres sociales desde que nace hasta que muere. El valor del individuo se manifiesta y justifica en lo social o colectivo en esta su primera andadura intelectual de Ortega. El valor de la vida individual depende directamente, amén de la propia disposición ante la vida, del grado de participación en el pueblo, raza o nación en que desarrolle cada cual su actividad. Recuerda la tesis de Hegel –salvando,

---

<sup>281</sup> *De puerta de tierra*, O.C., I, 554.

<sup>282</sup> En la biblioteca personal de Ortega se encuentra la obra de Karl Vorländer *Kant und Marx: Ein Beitrag zur Philosophie der Sozialismus*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1911.

<sup>283</sup> Véase Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, p. 130. Vorländer afirma que “se busca proporcionar a todos la misma cantidad de libertad, conduciéndoles, según el *Manifiesto Comunista*, a una *asociación* en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de los demás; lo que casi se corresponde con el texto kantiano, con las ideas del ideal kantiano del Estado, y con la formulación neocriticista de una comunidad de hombres que quieren libremente. El último estímulo y el supremo fin del socialismo como cosmovisión solamente puede ser idealista (...), no puede desaparecer ni desaparecerá la idea del socialismo mientras perdure la razón humana y el inextirpable impulso de comunidad entre los hombres”. Vorländer destaca unas esperanzadoras palabras del viejo Kant, palabras de un genio de la humanidad que todo socialista tendrá presente. Dicen: “*Creo firmemente que todos los gérmenes de lo bueno deben ser desarrollados. Residen en nosotros. El hombre fue creado para el todo social. Éste tiene que alcanzar alguna vez la máxima perfección y, con él, también cada individuo. Después durará ya para siempre*” (*ibíd.*, pp. 200 s).

lógicamente, las distancias— de que el valor de los individuos descansa en que sean conformes al espíritu del pueblo, representantes de ese espíritu. Todo individuo, afirma Hegel, es hijo de su pueblo y se encuentra en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra<sup>284</sup>.

A partir de 1914, Ortega, aun cuando seguirá manteniendo (como al principio) que todo hombre es hijo de su pueblo y que su disposición ante la vida obedece a los dictados del contorno social en que mora, cambia sensiblemente de actitud. A partir de su segunda época, Ortega conferirá primacía al individuo en todas sus dimensiones por encima de la sociedad y el Estado. La importancia del individuo y de sus derechos será manifiesta en el pensamiento de madurez orteguiano. Esto no quiere decir que desdeñe lo social<sup>285</sup>. De ninguna manera: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (famosa afirmación orteguiana de 1914). Como dice Ciriaco Morón Arroyo en su obra *El sistema de Ortega y Gasset*, abrirse al sujeto individual es abrirse al pluralismo; abrirse al pluralismo es abrirse a los diversos planos de la realidad que fundan el perspectivismo, y abrirse a la individualidad es posibilitarse la salvación de la circunstancia. La valoración nueva del sujeto individual permitirá la elevación de lo espontáneo a tema cultural<sup>286</sup>.

La importancia dada por Ortega, en su segunda época, al valor de las individualidades y a la vida privada responde a sus manifiestas convicciones liberales. Sin embargo, en su primera época de juventud, antepone la vida pública a la vida privada, pero no por ello margina al individuo o deja de reconocer el manifiesto valor de las individualidades egregias o de los espíritus vivaces, selectos o superiores, aun cuando es España el país “más pobre en hombres geniales”<sup>287</sup>. Esto obedece a la ignorancia en que nuestra raza vive de sus hombres mejores o más sobresalientes.

---

<sup>284</sup>Véase Hegel, G.W.F.: *op.cit.*, pp. 89 y ss. El influjo de Hegel en Ortega es palpable. Éste encomia en el *Prólogo para alemanes* (1934) la figura del eminente filósofo alemán. La magnífica obra de Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es citada por Ortega en 1910, a propósito de su reflexión sobre el espíritu o alma del pueblo en que se diluye el alma individual. Nuestro pueblo de hoy, afirma Ortega en 1910, “es un momento de la historia de nuestro pueblo (...). Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera. ¿No habéis leído la *Filosofía de la historia de Hegel*? (...), nos enseña a buscar en nuestros actos más íntimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad (...), el respeto a nosotros mismos (...). El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 96).

<sup>285</sup>Ortega sigue afirmando en 1951 que cada uno de nosotros está informado “en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive” (*Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C83, IX, 650).

<sup>286</sup>Véase Morón Arroyo, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 73.

<sup>287</sup>*El cabilismo, teoría conservadora*, O.C, I, 173.

Nuestro autor se opone al individualismo radical o excesivo, tanto por ser incapaz de aceptar los principios normativo-prescriptivos que de la sociedad emanan, como por ser reacio a participar en empresas colectivas. Su “individualismo” se decanta por el libre desarrollo individual o personal en un ineludible contexto o marco social<sup>288</sup>. El hombre es siempre a la vez vida individual y vida colectiva: “Cada individuo es la suma de elementos comunes y elementos diferenciadores”<sup>289</sup>. Por esta razón, Ortega se opone decididamente a aquella acepción del individualismo que muestra su incapacidad para formar parte de empresas colectivas. Es el caso de los españoles, que viven la rentable ficción de ser individualistas sin que esto sea verdad. No somos individualistas y si lo repetimos “tenazmente es (...) porque no lo somos y quisiéramos serlo, o al menos parecerlo (...). No hemos sido amigos de la comunidad, no somos individualistas”<sup>290</sup>. El español es un individualista agresivo en tanto que incapacitado para la vida social, esto es, para desarrollar su peculiar individualidad en sociedad:

“Lo poco de historia que hemos hecho más bien niega nuestro pretendido individualismo. Ciertamente indica el gran desvío de nuestra raza por las acciones lentas colectivas (...). Yo creo que de esos datos históricos solo puede, estrictamente, deducirse que no somos

---

<sup>288</sup>Ortega se opone de raíz tanto a un individualismo radical o excesivo, como a un comunitarismo desmedido, holista u omniabarcador. Ortega se opondría a una, como la llama Carlos Thiebaut, concepción homogénea de comunidad moral fuerte (Véase Thiebaut, C.: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 58). El término comunidad es empleado por Ortega en su primera época como sinónimo de sociedad. Ortega se muestra favorable a un comunitarismo limitado, es decir, a una con un liberalismo también comedido que en su primera época piensa básicamente como ideal o imperativo moral. Ortega se opone a un liberalismo individualista radical o excesivo, es decir, al individualismo asocial, en la medida en que éste mantiene una concepción desencarnada o desarraigada de los sujetos morales. Sin introducir a Ortega en ningún caso en el debate actual entre comunitaristas y liberales, podemos decir que como Stephen Mulhall y Adam Swift, Ortega consideraría que el “liberalismo y el comunitarismo no se excluyen entre sí en un sentido tan radical como a veces se piensa” (Mulhall, S., y Swift, A.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 257). Ortega se encontraría en la línea de lo que defiende o subraya Carlos Thiebaut en su obra sobre *Los límites de la comunidad*. Carlos Thiebaut considera que el neoaristotelismo comunitarista más estricto, agresivo y conservador ha de contar con el programa ético-liberal y racional-normativo de la modernidad, con su horizonte, en sus reivindicaciones a un retorno al mundo de vida moral. Las propuestas políticas comunitaristas “no pueden ejercitarse (...) si no es partir del marco político del liberalismo y, en cierto sentido como su complemento (...), por lo que a la idea de comunidad respecta, no puede entenderse una idea homogénea de comunidad moral si no es a partir de una ya inevitable diferenciación que exige nociones de respeto a las diferencias y a las minorías, es decir, que requiere las nociones modernas de tolerancia y de dignidad del individuo” (Thiebaut, C.: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 53 s). La verdad del comunitarismo debe contrastarse con la verdad del programa liberal. Esto es lo que Ortega se propone a su manera en su primera época, donde se afana por conjugar, en mi opinión, a Aristóteles y a Kant, es decir, lo social y la autonomía del sujeto moral. Considero que Ortega se desmarca, aun en esta primera etapa de su pensamiento donde confiere primacía a lo social por encima de lo individual, tanto del liberalismo más agresivo como del comunitarismo o colectivismo más radical o conservador, buscando un punto de integración o de unión.

<sup>289</sup>Glosas, O.C, I, 6.

<sup>290</sup>*El cabilismo, teoría conservadora*, O.C, I, 174.



colectivistas, que no amamos la autoridad única, la *volonté générale* de que habló Rousseau. Mas de esto al individualismo hay un gran trecho. Individualismo es pasión por la peculiaridad, es heroico cultivo de nuestra fisonomía personalísima, de nuestros rasgos genuinos, de nuestra acción señera. Y sobre todo, es una raza individualista cuando encierra en sí gran riqueza de motivos, de temas individuales, de *nomini singulari*”<sup>291</sup>.

Esta segunda acepción del individualismo se muestra favorable al desarrollo personal individual, pero en sociedad. Ser más individuo es ser más social. La dimensión social del individuo es inexorable, pues la tiene, quiera o no<sup>292</sup>. Se es más social cuando se es más individuo y viceversa. El individuo sólo tiene sentido cuando forma parte integrante de la colectividad, es decir, cuando se encuentra en comunidad con otros hombres.

La huella o impronta de Paul Natorp con su *Curso de pedagogía social* es nuevamente manifiesta. Para el filósofo neokantiano el hombre aislado, fuera de toda relación con otros hombres, es una pura abstracción. Un individuo a secas es una abstracción. No existe en la realidad. Si queremos hablar de individuos tenemos que haber incluido en su concepto la inexorable dimensión social. En el pensamiento orteguiano, heredero en muchos puntos del ideario natorpiano, no tiene cabida el individualismo asocial. El individuo, en ambos filósofos, no sólo no es una cosa opuesta a la sociedad, sino que es una misma cosa con ella<sup>293</sup>. Lo individual se halla conectado o en continuidad gradual con lo general. Sólo por lo general se puede reconocer “la especialidad individual”<sup>294</sup>.

La sociedad se compone de individuos (mejores y peores, de la masa o de la minoría selecta) que han de trabajar en una obra común o en un proyecto compartido e ideal-racional de futuro. Es necesaria la unión de todos los esfuerzos individuales en favor del todo social, del bien o del interés común<sup>295</sup>. La comunidad de intereses sociales

---

<sup>291</sup> *ibid.*, p. 173.

<sup>292</sup> Véase López Frías, F.: *Ética y Política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, pp. 162 y ss.

<sup>293</sup> *ibid.*, p. 160.

<sup>294</sup> Natorp, P.: *op.cit.*, p. 108.

<sup>295</sup> La primacía dada por Ortega a la comunidad es manifiesta en momentos puntuales de esta su primera época socialista. Ortega tiene una concepción del individuo orientado a la comunidad, en la que aquél se desarrolla como persona con un valor inalienable. El individuo se encuentra en absoluta dependencia de su comunidad. La pertenencia a una comunidad es un requisito indispensable para alcanzar todo tipo de bien humano, cualquiera que sea. Ortega tiene una concepción del individuo como persona en la que éste se encuentra ineludiblemente orientado hacia la comunidad en que mora. La identidad del individuo se forma en el marco de la comunidad cultural en que habita. El sujeto no se encuentra previamente individualizado (individualismo asocial), muy al contrario, se encuentra vinculado a su comunidad o sociedad. El individuo, en definitiva, se encuentra en dependencia absoluta de la comunidad en que desarrolla su individualidad.

es lo que posibilita hacer del individuo tal cual, un hombre superior, es decir, un ser eminentemente cultural e inmerso en un complejo entramado social. La realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señor, absolutamente solitario, es –afirma Ortega– el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, “la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente”<sup>296</sup>. Podríamos recordar, a tenor de lo ya dicho, la tesis del viejo Aristóteles de que el hombre, en cuanto animal político o social, logrará su más completa perfección o *entelequia* en sociedad o comunidad, pero nunca aislado o fuera del todo social<sup>297</sup>.

El ser humano solitario es ser a nivel animal. La humanidad específica del hombre y su socialidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre y en la misma medida *homo socius*<sup>298</sup>. El hombre es un ser social por naturaleza. La unión del hombre con su sociedad se nos aparece como algo natural. El individuo es una misma cosa con la sociedad en que vive. Es un nudo de relaciones sociales, un punto de intersección, o como dice Ortega, un desfiladero de energías colectivas, pues “sin vida nacional no hay vida individual”<sup>299</sup>. Los individuos (formen parte de la masa o de la minoría selecta) son el término sustantivo de la realidad social humana. La sociedad es un sistema de relaciones intrasociales o intersociales, entre individuos o sociedades, respectivamente<sup>300</sup>.

El pensamiento político de Ortega se encuentra en la línea del modelo aristotélico, plural y abierto, del hombre como ser social o animal político (*naturaliter social*) que llegó hasta la época moderna (Hugo Grocio), cuando es sustituido por el modelo dicotómico, cerrado, individualista y metodológico hobbesiano. Éste sustituye la tesis aristotélica del hombre como animal social o político, por aquella otra que predica que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*)<sup>301</sup>. Ortega se aproxima con

---

<sup>296</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 95.

<sup>297</sup> Es evidente, pues, que la ciudad, afirma Aristóteles, es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, puesto que el todo es necesariamente anterior a la parte. Así pues, está claro que la ciudad “es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios” (Aristóteles, *La Política*, Libro I, cap. 13, 1253a-1253b, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Planeta de Agostini, 1996, pp. 17 s).

<sup>298</sup> Véase Berger, P., y Luckmann, T.: *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu, 1986, p. 72.

<sup>299</sup> *Competencia*, O.C, I, 603.

<sup>300</sup> Véase Zaragüeta, J.: “El pensamiento pedagógico de don José Ortega y Gasset”, en *Revista de Educación*, Homenaje a don José Ortega y Gasset (q.e.p.d.), Madrid, nº38, 1955, p. 70.

<sup>301</sup> Véase Bobbio, N., y Bovero, M.: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, F.C.E., 1986, pp. 51 y ss.

prudencia al proyecto aristotélico comunitarista. La primacía de lo social/comunitario en el pensamiento del joven Ortega neokantiano es manifiesta en determinados momentos. Uno de ellos es aquel en que nuestro autor afirma que hay que hacer laica la virtud y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social. Ortega censura todo lo privado o particular. Exige que todo sea público, popular y laico. La moral privada es una moral estéril y subjetiva. La vida privada misma no tiene muy buen sentido: el hombre es todo él social y no se pertenece; “la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo”<sup>302</sup>.

Las ideas comunitaristas impregnan todos los escritos políticos de juventud de Ortega. La realización de España como nación común a todos los españoles le obliga a adoptar una cierta moralidad social y hacer laica la virtud. Moral laica o ética formal kantiana de acuerdo con las pretensiones científico-culturalistas de la Escuela de Marburgo<sup>303</sup>, a las que Ortega, como vimos, se adhiere. La nueva realidad es la cultura en su vertiente científico-moral. Es el nuevo instrumento socializador, el nuevo Dios. Dios es la cultura:

“Podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución Francesa (...). Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece (...), la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia”<sup>304</sup>.

Es a la cultura, en los términos en que Ortega la plantea, a la que el individuo se debe sumar en la medida en que aspire a progresar como persona. El individuo se diviniza en la colectividad, es decir, en comunión o comunidad con el resto de hombres que conjuntamente trabajan en la gran tarea humana que supone la cultura y la moral. La libertad de cada miembro de la comunidad cultural es social. La libertad es conciencia de la ley y “la ley es social”<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C., II, 100 s. El individuo está socialmente mediado. Las relaciones entre individuo y sociedad representan uno de los puntos más importantes de la filosofía social orteguiana. La relación entre individuo y sociedad es manifiesta. La vida humana es convivencia y comunidad de unos para con otros. Cada individuo se forma en comunicación con los demás. Los dos conceptos, individuo y sociedad, son recíprocos. Interaccionan entre sí en constante tensión dialéctica. La tradición filosófica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, concedió una inusitada importancia a la naturaleza social del hombre. Sólo en la comunidad que representaba la *polis* podía realizarse plenamente el individuo, la verdadera naturaleza humana.

<sup>303</sup> Véase Salmeron, F.: *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, Dirección General de Publicaciones, 1993, p. 148.

<sup>304</sup> *La teología de Renán*, O.C., I, 334.

<sup>305</sup> *Glosas a un discurso*, O.C., I, 217.

En el próximo apartado, mostraremos cómo Ortega se propone unir la libertad de los antiguos o colectiva y la libertad de los modernos o individual en el marco de su aristocratismo de juventud.

### 1.2.5.– Libertad individual y libertad colectiva en el pensamiento político de Ortega

Es indudable que Ortega no niega nunca todo valor a los individuos, en cuanto reconoce que “son fuente y surtidor de toda energía, llevan en sí el *élan vital*, que dice Mr. Bergson que ha descubierto”<sup>306</sup>. Pero se trata de una individualidad referida al todo social, que es el que prima, aunque no de forma absoluta, en esta primera época social-comunitarista. Una época en la que Ortega se aproxima al mundo clásico griego<sup>307</sup>. La antigüedad clásica era una de sus fuentes de inspiración, aunque sólo eso. Lo que aquí nos interesa destacar es que en Grecia “el individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana”<sup>308</sup>. El griego y el romano sentían así: “El individuo no tiene valor como ente privado. Por lo mismo no tiene derechos. El Estado los asume todos”<sup>309</sup>. Recordemos que en esta primera etapa Ortega negaba los derechos al individuo.

Sin embargo, lo que Ortega deseaba era aunar lo mejor de la libertad de los antiguos, o eminentemente colectiva, y lo más encomiable de la libertad de los

---

<sup>306</sup>Una primera vista sobre Baroja, O.C, II, 251.

<sup>307</sup>La ética griega, dice Ortega, comienza “por ser exclusivamente social. No propone freno alguno de los instintos, fundado en razones íntimas, con el intento de evitar conflictos espirituales. El impulso sólo es juzgado inmoral cuando produce efectos antisociales. La razón de ello es que el individuo no ha despertado aún. Cada hombre se siente vitalmente –no como nosotros idealmente– trozo del cuerpo público. No sabría vivir por sí y para sí (...). El griego de este tiempo –Ortega alude al siglo VIII antes de J.C.– hubiera sentido su propia individualidad como una soledad trágica y violenta. Para esta ética, las normas morales están dadas de una vez para siempre fuera de la persona, en forma de leyes y costumbres sociales. En qué medida los griegos llegaron nunca a poseer plenamente la idea del individuo personal, es cosa aparte”. Bien es verdad que la “individualidad fue el resultado de una aventura colonial, en las colonias nace junto y a la par que la libertad política y el individuo, la ciencia. Este es el punto glorioso que nos une para siempre a Grecia –que nos une en amor y en pelea (...). Este es el cariz del siglo VI en la costa asiática e islas próximas. A él corresponde una nueva forma de ética que, sin desprenderse de lo social, inicia un reflujo de la preocupación hacia lo íntimo. Delfos es el centro de la nueva inspiración (...). Allí se dicta por vez primera, la aguda norma: *Conócete a ti mismo*, y la otra: *De nada demasiado*” (*Ética de los griegos*, O.C, IV, 137 s). Dice Ortega que “Grecia ignora sólo una cosa: esta idea del yo. Curioso es, aun a primera vista, que no emplea este término en sus filosofías: hablan siempre del yo no como nosotros –no como el sujeto de la conciencia– sino como un sujeto social y colectivo: Platón mismo dice siempre nosotros” (*Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 357).

<sup>308</sup>*Notas del vago estío*, O.C, II, 539.

<sup>309</sup>*Destinos diferentes*, O.C, II, 618.

modernos, o individual. La primera es representativa de las masas y la segunda lo es de las minorías de individuos excelentes o superiores culturalmente, prestos a la defensa de su más esencial individualidad personal y social.

Las dos libertades, aun siendo diferentes e independientes la una de la otra, no son incompatibles. Pueden integrarse recíprocamente, como afirma Norberto Bobbio:

“en la esfera política, una sociedad o un Estado libres son una sociedad o un Estado en los que a la libertad negativa de los individuos o de los grupos se une la libertad positiva de la colectividad en su conjunto, en la que un amplio margen de libertad negativa de los individuos o de los grupos (las llamadas libertades civiles) es la condición para el ejercicio de la libertad positiva del conjunto (la llamada libertad política)”<sup>310</sup>.

Pero muchos pensadores niegan que la libertad de los antiguos sea auténticamente libertad, pues no reconoce los valores o principios individuales y personales. La libertad de los antiguos se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. Se trata de una libertad que aparecía como tal en el momento en que el individuo formaba parte y participaba en el poder colectivo o político. El pensamiento griego era sabedor de la libertad individual, pero no la reconocía ni la protegía. El hecho, dice

---

<sup>310</sup>Bobbio, N.: *Igualdad y libertad*, introducción de Gregorio Peces Barba, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 104 s. La historia nos ofrece, en opinión de Guido de Ruggiero, dos concepciones diferentes de la libertad. Según la primera, “la libertad es una facultad de hacer lo que se quiera, una posibilidad de elección que implica para el individuo el derecho a no ser estorbado por los demás en el empleo de su propia actividad. Considerada en sí misma, en su esencia estricta, esta libertad nada significa, precisamente por carecer de contenido, y se agota en la afirmación formal de una capacidad abstracta, de una arbitraria indiferencia frente a una determinación cualquiera”. Frente a este concepto negativo, la libertad positiva “consiste en transferir a la inimidad del propio espíritu la fuente de la autoridad y de la ley. Darse la ley a sí mismo, es decir, ser autónomo. Obedecer a una autoridad que la conciencia reconoce, ya que surge de su propia ley, significa ser verdaderamente libre. El mérito inmortal de Kant está en haber demostrado que la obediencia a la ley moral es libertad” (De Ruggiero, G.: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, pp. 345 s). La ley moral no es un límite de la libertad sino su condición de posibilidad. La ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, mientras que ésta última es la *ratio essendi* de la ley moral. La libertad del individuo es inseparable de su facultad de autolegislar. Libertad y autolegislación son ambas autonomía; por ello, dos conceptos intercambiables (Véase Serrano Gómez, E.: *La insociable sociabilidad. El lugar del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 46 y ss). Norberto Bobbio considera que las libertades civiles, prototipo de las libertades negativas, son libertades individuales, es decir, inherentes al individuo singular como persona moral y poseedor de un valor por sí mismo: “La libertad como autodeterminación, en cambio, se refiere (...) a una voluntad colectiva, sea la voluntad del pueblo o de la comunidad, nación, grupo étnico o patria (...). Es significativo que para la primera libertad se use a menudo la fórmula *libertad respecto del Estado*, que reclama la atención sobre la libertad del individuo en las relaciones con el Estado, mientras que para la segunda se use *libertad del Estado*, donde el sujeto de la libertad es el ente colectivo *Estado* (...). Otro modo de expresar la diferencia es llamar libertad negativa a la del burgués y libertad positiva a la del ciudadano: donde por burgués se entiende el individuo singular con su esfera privada de aspiraciones e intereses, y por ciudadano el individuo en cuanto parte de una totalidad” (Bobbio, N.: *Igualdad y libertad*, introducción de Gregorio Peces Barba, Barcelona, Paidós, 1993, 108 s). La libertad negativa o individual es un bien para el individuo como tal y hunde sus raíces en una concepción individualista de la sociedad. La libertad positiva es un bien para el miembro de una colectividad, “desde el momento en que esta colectividad, de cuya totalidad el individuo singular forma parte, ha de tomar decisiones que atañen a la sociedad en su conjunto y en sus partes” (*ibid.*, pp. 114 s).

Sartori, de que un prepotente instinto individualista atravesase toda la experiencia de la democracia de tipo ateniense, no desmiente que el individuo quedara ahí indefenso y a merced de la colectividad. Aquella democracia no tenía respeto por los individuos, más bien se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos<sup>311</sup>.

La importancia del individuo, en la época griega, radicaba en su participación en el ejercicio colectivo del poder. El mundo antiguo no *conocía* al individuo-persona como tal y no podía valorar lo privado como esfera moral y jurídica liberadora o promotora de autonomía o de autorrealización:

“Para el romano el poder público no tiene límites: el romano es totalitario. No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad (...). La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos (...). Como individuo y directamente, no puede hacer nada (...). Vivir (...) era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad”<sup>312</sup>.

Esta forma extrema o radical de considerar lo social no interesa a Ortega. Éste, aun cuando otorga primacía a lo público-social, se inclina por aunar lo mejor de antiguos y modernos en un nuevo concepto de libertad que evita todo extremismo o radicalismo tanto individual como social. Es por ello que dice lo siguiente:

“Hoy el liberalismo tiene que ser más que liberal, mucho más: por ej. Socialista. Esto soy no por las razones que suelen llevar el pensamiento al socialismo sino porque creo que sólo en él serán posibles de un lado las libertades íntimas, de otro las virtudes viriles”<sup>313</sup>.

El joven Ortega reconoce, pues, la importancia de las libertades íntimas. Considera que nada hemos hecho con las libertades políticas mientras no tengamos las íntimas libertades. Éstas se predicán de todos los individuos, cuya condición es reconocida por Ortega. Éste afirma en 1910 que “por definición lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual (...). Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo”<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup>Véase Sartori, G.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2003, p. 206.

<sup>312</sup>*Del Imperio Romano*, O.C.83, VI, 79 s. Sobre todos estos asuntos, también puede consultarse el magnífico libro de Hans Kelsen que lleva por título *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, 2006, especialmente destacan en este sentido las páginas 55-59.

<sup>313</sup>Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 476.

<sup>314</sup>*Adán en el paraíso*, O.C., II, 66.

También nos dice Ortega en 1910 que el hombre se caracteriza por el lirismo, esto es, por una potencia radical y distintiva que se resume en su intimidad o en su yo:

“Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo (...). Donde el lirismo falta, la cultura se estanca y las razas se pudren (...), lirismo es vida interior, vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea”<sup>315</sup>.

Lo que nos interesa destacar es que, frente al comunitarismo radical de los antiguos, donde lo privado e individual se diluía en el ente social o colectivo (esfera pública), y frente al individualismo radical de los modernos<sup>316</sup>, que sacralizaban al individuo (esfera privada) instándole a una retirada de los asuntos públicos<sup>317</sup>, Ortega muestra una posición moderada con su defensa de un tipo de libertad que aún lo mejor

---

<sup>315</sup>*El lirismo en Montjuich*, O.C. I, 374.

<sup>316</sup>Con Karl Mannheim Ortega se opondría a la ficción del individuo aislado y capaz de bastarse a sí mismo que “se oculta de diversos modos en la psicología genética y en la epistemología individualista. La epistemología tenía presente a un individuo de esa índole, aislado y capaz de bastarse a sí mismo, como si desde el primer momento hubiese poseído todas las facultades que caracterizan a los seres humanos (...), y como si extrajese de su propio ser su conocimiento del mundo, por mera yuxtaposición con el mundo exterior. Asimismo en la psicogenética individualista, el individuo pasa necesariamente por ciertas etapas de evolución en el curso de las cuales el ambiente exterior, físico y social, no tiene otra función que la de permitir que se manifiesten esas facultades preformadas del individuo. Ambas teorías crecieron en el suelo de un exagerado individualismo teórico (como el que floreció en el periodo del Renacimiento del liberalismo individualista), que pudo desarrollarse únicamente en una situación social en la que se había perdido de vista la cohesión original del individuo y el grupo (...). El observador pierde también de vista el papel que desempeña la sociedad en la formación del individuo, a tal punto que deriva la mayoría de sus rasgos, que a todas luces sólo son resultado de la vida en común y de la interacción entre los individuos, de la naturaleza original del individuo o del plasma germinal” (Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E, 1987, pp. 25 s). Ambos teóricos, Mannheim y Ortega, censuran el individualismo y el subjetivismo radicales.

<sup>317</sup>La pérdida del espíritu comunitario en manos del individualismo y el desinterés por las cuestiones colectivas amenazan “con dejar la arena pública convertida en un desierto que el Estado se encargará de habitar (...). Abandonada la esfera pública, los hombres vuelcan su ímpetu en sus vidas privadas para llenar de sentido su existencia. La homogeneidad social, cultural y aun psíquica que la democracia entraña, desplaza el interés del universo público al privado. Como ciudadanos todos somos iguales, pero como personas podemos desplegar nuestras características más particulares en el dominio íntimo” (Véase Béjar, H.: *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988., p. 43). El individualismo más radical o estricto no comulga con aquellos que conciben la política en términos fuertemente comunitarios, es decir, “a quienes entienden que la pertenencia a una determinada comunidad política es un vínculo constitutivo de la persona, un aspecto fundamental de su bienestar y de su identidad, y no simplemente un atributo o fin que casualmente poseen” (Mulhall, S., y Swift, A.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 89). José Luis Villacañas afirma acertadamente que Ortega había aprendido en Dilthey y en Simmel que un nuevo equilibrio entre individuo y sociedad, entre vida y cultura, entre hombre y circunstancia, entre sujeto y objeto era necesario. Este nuevo equilibrio clasicista “también quedaba anunciado en el liberal-socialismo que Ortega reclamaba” (Villacañas, J.L. “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 73).

de lo individual y lo mejor de lo social. Intenta construir una concepción de la vida como libertad, sirviéndose de la idea de libertad de los antiguos y del modelo solipsista de libertad surgido en la Modernidad. Pretende un equilibrio entre lo individual y lo social, aun cuando este polo obtenga cierta primacía en este primer periodo. Pero la primacía que confiere a lo social-comunitario por encima de lo individual o concreto se ve compensada por la idea kantiana de libertad como autonomía del sujeto moral portador de una razón pura práctica. Una autonomía que se expresa en la facultad que el sujeto moral tiene de autolegislarse y pensar sus máximas como leyes prácticas universales, es decir, como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma<sup>318</sup>. Ortega es partidario del reino de los fines kantiano, pues promueve ese tipo de libertad, que se concreta en una sociedad libre de sujetos autónomos como la kantiana comunidad jurídica universal. El reino de los fines kantiano, traducido al lenguaje político orteguiano, quedaría conformado por esa laboriosa y virtuosa comunidad cultural y científico-moral a que ya hemos aludido en diversas ocasiones en este trabajo<sup>319</sup>.

La minoría selecta sería la encargada de conducir a la mayoría hacia ese reino de la libertad moral que se ejercita en sociedad o en el seno de la colectividad. El aristocratismo orteguiano recoge lo mejor de la libertad de los antiguos o colectiva y lo mejor de la libertad negativa e individual de los modernos o burguesa. A partir de aquí, Ortega se propone construir una comunidad liberal democrática en que impere la ley de

---

<sup>318</sup>Véase Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2001, pp. 90-102.

<sup>319</sup>Puede consultarse, a propósito del reino de los fines kantiano, el libro de Enrique Serrano Gómez, cuyo título es: *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004. Especialmente resulta interesante el capítulo titulado “El reino de los fines. El fin racional de la práctica política” (pp. 169-181): “Un reino de los fines; entendiendo por reino un enlace sistemático de seres racionales por leyes comunes a las que han dado su consentimiento (en este caso, dicho reino sería una república). Se puede decir que la suprema exigencia moral de constituirse en un ser autónomo incluye el mandamiento de comprometerse en el proceso de constitución de ese reino de los fines, en el que cada uno puede perseguir sus metas personales (su felicidad) dentro de los límites impuestos por la justicia” (*ibid.*, p. 175). El reino de los fines kantiano o estado civil ético debe regular la dinámica de la convivencia entre los hombres y, sobre todo, garantizar la paz social, la seguridad y la libertad. Esta última supone que todo individuo tiene el derecho de aceptar como válidas aquellas leyes a las que ha dado previamente su consentimiento. La idea del reino de los fines se expresa en la tercera formulación del imperativo categórico: *Obra de tal manera que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*. El ser racional sólo puede considerar que su voluntad es universalmente legisladora si se asume como ciudadano del reino de los fines. La idea de este reino de los fines remite, como afirma Enrique Serrano Gómez, al nivel normativo. Un ideal al que debe aproximarse en la medida de lo posible todo Estado de derecho empírico (Véase *ibid.*, pp. 48 y ss). Sobre todos estos asuntos en torno a la filosofía práctica de Kant y también sobre el papel de las máximas o principios *subjetivos* y las leyes morales o prácticas, con su valor incondicional, puede consultarse la introducción que Felipe Martínez Marzoa realiza a la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 7-18.



la moralidad. En *La Crítica de la razón práctica* y en *La Metafísica de las costumbres*, Ortega halla la fundamentación científica de la única y verdadera democracia, a saber: la democracia como ley de la moralidad o la democracia como producto y fórmula de la moral autónoma<sup>320</sup>. Esta idea de la democracia se fusiona con su idea de la vida como libertad (en la que confluyen tanto la libertad de los antiguos como la libertad de los modernos). Una idea de la vida como libertad que aparece como imperativo o exigencia moral, es decir, como mandato cultural nuevo al que están llamados todos los hombres que pretendan vivir en una comunidad que se transmuta en reino de los fines<sup>321</sup>.

En definitiva, la vida como libertad se concreta en un liberalismo de juventud del que Ortega dice que “es aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación”<sup>322</sup>. También afirma que “aunque yo crea que el liberalismo actual tiene que ser socialista, vengan vibraciones liberales en la melodía que gusten: ellas tomarán ritmo dentro de la gran armonía de nuestro renacimiento cultural”<sup>323</sup>. Su liberalismo moral o científicista corrige el liberalismo inglés o manchesteriano (individualista, formal o abstracto) con su fundamentación positivista o utilitaria<sup>324</sup>.

---

<sup>320</sup>Dice Ortega que “serían para benditos los dolores de estos últimos meses si habiendo excitado en el pueblo la sensibilidad liberal, su atención y su entusiasmo fueran aprovechados para revisar el sistema de las afirmaciones democráticas (...). La democracia (...) es idealismo, es destrucción de lo mal construido y construcción de lo bien ideado. La democracia es sólo una idea, un ideal, y, por consiguiente, hay que tomarse el trabajo de pensarla” (*Imperialismo y democracia*, O.C, I, 318). La democracia como imperativo cultural predica la construcción de una sociedad justa desde la idea. Ésta es susceptible de encontrar acomodo en la nuda realidad. La democracia como norma ética tiende en este sentido a reformar el carácter de los individuos que conforman la sociedad (Véase *Reforma del carácter, no de las costumbres*, O.C, I, 113).

<sup>321</sup>Berstein considera que el liberalismo, tal y como lo definía Kant, era perfectamente asumible por el socialismo, que no es sino el desarrollo lógico y el perfecto cumplimiento de aquél. Kant era el pensador –afirma José Luis Villacañas– “que mostraba de la manera más evidente cómo unas premisas aceptables por cualquier liberal –la finalidad de toda acción es potenciar la libertad y la perfección del individuo– podían conducir con plena lógica y necesidad a un socialismo –eso sólo puede conseguirse mediante la aceptación del imperativo categórico” (Villacañas, J.L.: “Introducción” a Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Valencia, Natán, 1987, p. 52). Kant también consideraba que el hombre es un *ser destinado a la vida en sociedad*, a la convivencia organizada.

<sup>322</sup>*La reforma liberal*, O.C, I, 143. Hasta aquí –afirma Ortega– “sólo he hablado del liberalismo como idea, como sistema de abstracciones, como corolario de una ética científica. He llamado ideal al liberalismo: ¿quiere esto decir que sea un utopismo? En modo alguno: el ideal, cuando lo es, ni es fantasía ni es ensueño: es la anticipación de una realidad futura. El teorizador del liberalismo –mi modesta persona, en este caso– tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de ésta exige la transformación de la presente (...). Tampoco la realización del ideal necesita la destrucción de la realidad: cambiarla es suficiente. Aquí concluye la acción de liberalismo y comienza la del partido liberal, que es su instrumento. Consiste el papel de éste en adecuar el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible de ideal. De este modo quedan sistematizadas las revoluciones. El liberalismo señala dónde hay que ir; el partido liberal busca y proclama el camino” (*La reforma liberal*, O.C, I, 146).

<sup>323</sup>*Reforma del carácter, no de las costumbres*, O.C, I, 114 .

<sup>324</sup>Véase Salmeron, F.: *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, Dirección General de Publicaciones, 1993, p. 138. Ortega, como afirma Cerezo, es un liberal favorable a la reforma del

Después de analizar el marco conceptual filosófico y político de la obra del joven Ortega, a continuación analizaremos el aristocratismo de su pensamiento de juventud en los dos niveles en que se manifiesta: el filosófico y el político. Comenzaremos con el primer nivel, acercándonos en este sentido a la recepción de Nietzsche en Ortega. La presencia del filósofo alemán en el aristocratismo del pensamiento del joven Ortega es manifiesta, de ahí la inclusión en este primer capítulo de la recepción de Nietzsche en Ortega. Continuaremos analizando la dialéctica masa-minoría selecta desde la vertiente culturalista o racionalista y clasicista. Es esencial, desde mi punto de vista, un estudio del aristocratismo del joven Ortega desde esa perspectiva tan importante en sus escritos de juventud. Después pasaremos al nivel político, mostrando cómo se constituye el aristocratismo orteguiano. Lo que he denominado la circulación de las *élites* o de las minorías selectas. También mostraremos, a modo de conclusión del estudio de este primer periodo de la obra de Ortega, la indisoluble unión existente entre el cientificismo y el *elitismo* en el pensamiento del joven Ortega. No en vano el aristocratismo del pensamiento de juventud de Ortega comporta una sólida componente científicista.

### **1.3.– LOS CONCEPTOS MASA Y MINORÍA SELECTA EN EL PERIODO RACIONALISTA-CULTURALISTA DE ORTEGA**

#### **1.3.1.– La impronta de F. Nietzsche en el aristocratismo del joven Ortega**

La recepción del vitalismo aristocrático de Nietzsche tanto en el pensamiento socialista de primera época, como en los escritos de madurez de Ortega presenta una indudable importancia. La influencia de Nietzsche en Ortega ha sido, como afirma Gonzalo Sobejano, “extensa, intensa y trascendental”<sup>325</sup>. La razón vital, el perspectivismo o el aristocratismo ético-social y pedagógico –doctrinas fundamentales en Ortega– tienen tan evidente relación con el ideario de Nietzsche que pocos son los comentadores del filósofo español que no han advertido dicha influencia<sup>326</sup>. Pero he de puntualizar que Ortega se desmarca decididamente de las desorbitadas críticas de

---

viejo liberalismo individualista en un sentido democrático y social hasta el punto de identificar el liberalismo con el socialismo (Véase Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, pp. 317 y ss).

<sup>325</sup>Sobejano, G.: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, p. 527.

<sup>326</sup>Véase *ibíd.*, p. 527.

Nietzsche al socialismo, al liberalismo y a la democracia. De lo que nos alertará nuestro autor es de los posibles desvaríos democráticos. También se muestra crítico del socialismo en su vertiente marxista o más reduccionista (economicista) y no comparte las propuestas del liberalismo abstracto e individualista del siglo XIX, aun cuando apueste por conservar su esencia.

La obra de Nietzsche contiene, sin embargo, algunas ideas que Ortega considera plenamente válidas, como por ejemplo el *pathos de la distancia* o ese saludable sentimiento de *distinción* o *jerarquía* entre los hombres:

“Hay algo que es el más delicado de todos los progresos, el más real y el más profundo, el que garantiza el resto de los avances: me refiero a lo que Nietzsche llama *el pathos de la distancia*, la sensibilidad para la distancia que debe haber entre hombre y hombre”<sup>327</sup>.

De Ortega y Nietzsche podemos decir que abrigan un soberano sentimiento de distinción o de jerarquía de las facultades entre los hombres<sup>328</sup>. El arte de separar sin enemistar; no mezclar nada; no conciliar nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos:

“Lo primero que hago –afirma Nietzsche– cuando *sondeo los riñones* de un hombre es mirar si tiene en el cuerpo un sentimiento para la

---

<sup>327</sup> *Libertad, divino tesoro!*, O.C, I, 891. Toda elevación del tipo humano ha sido siempre y seguirá siendo, afirma Nietzsche, “obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples grados de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud. El sentimiento apasionado de las distancias nace de la diferencia irreducible entre las clases sociales, y en virtud del hecho de que la casta dominante deja caer, altanera, su mirada sobre sus súbditos y sus instrumentos, y por el hábito que tiene de la obediencia y del mando, por el arte con que mantiene a los inferiores bajo ella y a distancia; de otro modo es imposible hacer otra pasión más misteriosa, el deseo ardiente de establecer distancias dentro del alma humana, para producir estados cada vez más elevados, raros, lejanos, amplios, comprensivos, en que consiste precisamente la elevación del tipo humano, continua superación del hombre por sí mismo, si queremos dar a una fórmula moral un sentido supramoral. Sin duda, no hay que hacerse ilusiones humanitarias respecto a la manera como nace una sociedad aristocrática, comprensión indispensable para el progreso de la dignidad del tipo humano. La casta aristocrática ha sido siempre la casta de los bárbaros” (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 219).

<sup>328</sup> Nietzsche y Ortega se oponen decididamente a todo tipo de uniformación o nivelación gregaria. Ambos pensadores se oponen “a la igualdad de todos en todo”. Censuran todo intento de homogeneización entre individuos de distinta talla humana e intelectual o moral. Como afirma Ortega el 6 de octubre de 1910 en *El Imparcial*, “donde todo vale lo mismo, nada tiene valor (...). Ya he observado en muchos españoles cierto desvío enojado a reconocer distancias infinitas entre unos hombres y otros de sabios, de héroes, de poetas. Y, sin embargo, sin esa degradación no se puede percibir el movimiento ascendente de la cultura” (*Una polémica*, O.C, I, 387). Desde sus primeros escritos el filósofo español censurará los excesos democráticos o la democracia como nivelación universal. De este peligro nos alerta, en efecto, desde 1910 aun cuando será en su obra madura donde más profundice en este asunto: “Los valores intelectuales, morales y estéticos, vistos al través de ese deseo, resultan depreciados, confundidos unos con otros, y es como un retorno a aquella edad en que la piedra, el animal y el hombre valían, poco más o menos, lo mismo (...). He ahí (...) los resultados de la crítica niveladora: si no ponemos algunos libros, algunos hechos, determinadas ocupaciones a distancia ilimitada de los demás libros, hechos y actos, corre gravísimo riesgo la dignidad humana” (*ibid.*, p. 389). Los hombres son netamente desiguales.

distancia, si ve en todas partes rango, grado, orden entre un hombre y otro, si distingue: teniendo esto se es (...) gentilhombre; en cualquier otro caso se pertenece al tan (...) bondadoso concepto de la *canaille* (chusma)”<sup>329</sup>.

A la vuelta de su primer viaje a Alemania en 1908, Ortega muestra su agradecimiento a Nietzsche en un artículo en *El Imparcial*. En este artículo que lleva por título *El sobrehombre*, se puede leer lo siguiente:

“Encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de *pertrecharnos*; atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima (...). Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagradecidos. Nietzsche nos fue necesario (...). Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España, en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el orgullo”<sup>330</sup>.

El texto es una gran metáfora y expresa la deuda que Ortega sentía que tenía con Nietzsche, como lo muestra el propio esfuerzo llevado a cabo en el mismo artículo por recuperar a Nietzsche en cuanto creador de una nueva moralidad de señores con una tonalidad vital ascendente y con una voluntad de poder que no es otra cosa que una voluntad que se aferra a la vida. La vida misma es para mí, afirma Nietzsche, “instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia (...), los presupuestos de la vida ascendente, todo lo fuerte, valiente, señorial, orgulloso”<sup>331</sup>.

Tanto la ética aristocrática de Nietzsche como la de Ortega afirman tanto la vida como la existencia de formas más o menos valiosas del vivir. Éstas se resumen en dos tipos de moral, a saber, una moral de los señores (valores nobles, que dicen sí a la vida) y una moral de los esclavos (valores decadentes, que niegan lo vital)<sup>332</sup>. Son dos los

---

<sup>329</sup>Nietzsche, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 25 s.

<sup>330</sup>*El sobrehombre*, O.C, I, 176.

<sup>331</sup>Nietzsche, F.: *El Anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 30 s.

<sup>332</sup>En mi peregrinación –afirma Nietzsche– “a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que han dominado o continúan dominando la tierra, se me han revelado dos tipos básicos (...). Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; me apresuro a añadir que en todas las culturas superiores (...) aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas –incluso en el mismo hombre, dentro de una sola alma (...). La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, ella es creadora de valores, semejante moral es autoglorificación, el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada (...), exceso de poder. El hombre aristocrático honra en sí mismo al poderoso (...), y siente veneración por todo lo riguroso y duro (...). La moral de

órdenes de la vida moral, el de los mínimos y el de los máximos morales. Esta distinción responde a una ética decidida, tanto en Ortega como en Nietzsche, a dar una nueva definición de hombre<sup>333</sup>; pero sobre todo a lograr que éste se entusiasme por una nueva moral aristocrática o superior que determine lo bueno y lo malo, el bien y el mal más allá de la norma moral vigente o “el bien y el mal estatuido por la moral greco-cristiana”<sup>334</sup>. Un nuevo tipo de individualidad cualitativa que afirme un vivir que es más vivir<sup>335</sup>. La voluntad de poder o de vida como principio de la nueva moral cincelada por un espíritu dionisiaco<sup>336</sup>. Éste encomia las *fuerzas afirmativas* y desdeña las *fuerzas reactivas* contra la vida. La nueva moral es asumida por el *Übermensch*<sup>337</sup> –“Sobrehombre” le llama Ortega–.

---

los esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad” (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990, pp. 223 s).

<sup>333</sup> Así lo hace constar Ortega: “Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre* (...). Si Nietzsche, por tanto, busca una definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral (...). Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo” (*El Sobrehombre*, O.C, I, 177). Las valoraciones de un hombre, dice Nietzsche, delatan “algo de la estructura de su alma, y nos dice en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad” (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990, p. 237). La nueva definición del hombre es el *superhombre*.

<sup>334</sup> *El Sobrehombre*, O.C, I, 177.

<sup>335</sup> Para Nietzsche –escribe Ortega– “vivir es más vivir (...), vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es *Voluntad de poderío*. Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas (...). Este ideal es el Sobrehombre (...). *El alma distinguida se tiene respeto a sí misma* (...). *El hombre distinguido honra en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo*” (*El Sobrehombre*, O.C, I, 178 s). El anhelo de vivir cada vez más intensamente ennoblece, eleva a las almas que lo sienten sobre sí mismas hacia todas las cosas mejores, delicadas o augustas. Hay dolor en el esfuerzo. Esto supone gran tensión en el alma. Es el *superhombre* o el individuo de condición ética superior aquel que afirma los valores vitales terrenales y lo hace en absoluta soledad. El *superhombre* ha decidido hacer de su vida una transvaloración de todos los valores vigentes. Los individuos superiores, tanto en Ortega como en Nietzsche, afirman un nuevo sistema axiológico y muestran su voluntad de poderío o afirmativa. Esto les hace ser originales e innovadores frente a la muchedumbre indocta o vulgar presa de la opinión común o pública: “únicamente donde los ciudadanos piensan cada uno sus pensamientos, podremos esperar ponernos alguna vez de acuerdo, al paso que donde todos piensan a una no hay acuerdo posible en las opiniones, por la sencilla razón de que nadie opina y todos tienen uno o varios magistrados que se encargan de pensar por ellos. En estas sociedades suele hablarse harto de eso que llaman *opinión pública*, la cual –decía Nietzsche– no es sino la suma de las perezas individuales” (*Moralejas*, O.C, I, 94).

<sup>336</sup> Nietzsche defiende en sí mismo un espíritu dionisiaco, trágico que dice, frente a la moral decadente que reniega de la vida, sí a la vida “en sus problemas más extraños y duros: la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos –a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco (...), ser nosotros mismos el eterno placer del devenir –ese placer que incluye en sí también el placer de destruir. En este sentido tengo el derecho a considerarme el primer filósofo trágico (...), la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta trasposición de lo dionisiaco a un pathos filosófico (...). La aniquilación de todo lo degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquel exceso de vida, del cual tendrá que volver a nacer también la situación dionisiaca. Yo prometo una edad trágica: el arte supremo en el decir sí a la vida” (Nietzsche, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 70 s).

<sup>337</sup> La palabra *superhombre* designa un tipo superior de hombre, “un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres *modernos*, con los hombres *buenos*, con los cristianos y demás nihilistas – una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra muy

Este tipo humano superior es amante de las jerarquías o de las distancias y margina la homogeneidad o nivelación reinantes:

“La igualdad, una cierta aproximación en los hechos que la teoría de la igualdad de derechos expresa, pertenece –afirma Nietzsche– (...) a la decadencia; el abismo entre hombre y hombre, entre clase y clase, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser quien se es, de distinguirse, todo lo que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte (...), ¿qué es la libertad? Tener la voluntad de la responsabilidad personal. Mantener con firmeza la distancia que separa unos hombres de otros. Ser indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, hasta a la vida”<sup>338</sup>.

El afán de distinción vertebró la política aristocrática de Ortega y Nietzsche. Ambos pensadores censuran todo atisbo igualitario entre los hombres de desigual condición y afirman la soledad radical como atributo de los espíritus superiores. Se es hombre en la medida en que se asume en soledad ese impulso o imperativo de perfección moral que conduce a la creación de una nueva tabla axiológica o de valores<sup>339</sup>. El auténtico derecho señorial es el de crear valores. No habrá mejoramiento ni perfección humanas si la ejemplaridad no funciona, es decir, si no se ejercita la capacidad de admirar lo mejor y de entusiasmarse con lo óptimo. En el influjo, la atracción o la *crucia* de lo mejor debe operar una especie de axiocracia vital (orden de los valores), de poder o vigor de los valores, con la que hay que vincular asimismo el

---

digna de reflexión” (Nietzsche, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 57).

<sup>338</sup>Nietzsche, F.: *El ocaso de los ídolos*, traducción de Roberto Echavarren, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 88 y s. Nietzsche censura los instintos democráticos del alma moderna, es decir, la igualdad ante la ley y de los derechos iguales, pues enmascaran la “hostilidad de los hombres de la plebe contra todo lo privilegiado y soberano (...). Para decirlo pronto y mal, niveladores es lo que son esos falsamente llamados espíritus libres –como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus ideas modernas: todos ellos, hombres carentes de soledad, de soledad propia (...) (...). A lo que ellos querían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo” (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990, pp. 44 s).

<sup>339</sup>Todo hombre selecto “aspira instintivamente –dice Nietzsche– a tener un castillo y un escondite propios donde quedar redimido de la multitud, de los muchos, de la mayoría, donde tener derecho a olvidar, puesto que es excepción de ella: la regla hombre (...). Es cosa de muy pocos ser independiente –éste es un privilegio de los fuertes (...). Los hombres más similares, más habituales, han tenido y tienen siempre ventaja, los más selectos, más sutiles, más raros, más difíciles de comprender, éstos fácilmente permanecen solos en su aislamiento, sucumben a los accidentes y se propagan raras veces. Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a ese natural, demasiado natural, *progressus in simile* (progreso hacia lo semejante), al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario –¡hacia lo vulgar!” (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990, pp. 50 s). Dice Ortega que “con no poca razón media Nietzsche el valor de cada individuo por la cantidad de soledad que pudiera soportar, esto es, por la distancia de la muchedumbre a que su espíritu estuviera colocado. Tras ciento cincuenta años de halago permanente a las masas sociales, tiene un sabor blasfematorio afirmar que si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo” (*Musicalia*, O.C., II, 365).

sentido orteguiano de la aristocracia. La asunción de un orden superior de los valores puede generar un modo de vida admirable o estimulante, puede hacer sentir que vale la pena vivir de un modo determinado y generar la ilusión de llevar adelante o cultivar un proyecto determinado de vida personal. Uno de los elementos más importantes de la ética de Ortega y Nietzsche es el imperativo de Píndaro: “llega a ser el que eres”<sup>340</sup>. Un imperativo o ley individual. La perfección sólo puede ser la de cada cual. Tiene rango metafísico, en cuanto que arraiga en la realidad concreta de cada cual, es decir, que el imperativo forma parte de la realidad vital del hombre<sup>341</sup>. Pero no todos los imperativos de vida personal tienen el mismo rango o valor. Aquí radica el que haya modos más atractivos (“ejemplares”) de vivir. Cuando se pervierte el orden de los valores superiores, se distorsiona el sentido para admirar lo mejor y emerge el odio a los mejores.

La dialéctica existente entre los mejores o *vita* máxima y los peores o *vita* mínima responde a dos modos de vida que ocupan un lugar preferente tanto en la ética nietzscheana como en la orteguiana. El aristocrático orteguiano y el nietzscheano muestran la interacción existente entre las minorías individuales y creadoras y las masas plebeyas e inferiores. Una dialéctica que constituye la clave de la filosofía social de Ortega.

---

<sup>340</sup>En *Ecce homo*, Nietzsche considera, aludiendo a la fórmula pindárica, que “no se puede eludir ya el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo se llega a ser lo que se es* (...). El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos lo que se es”, y queda resumido en lo siguiente: “Mi fórmula para expresar la grandeza de un hombre es *amor fati* (amor al destino)” (Nietzsche, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza, 1985, p. 50 s). La ética de la autenticidad o de la vocación personal que Ortega defiende inspirándose en la fórmula pindárica a la que también alude Nietzsche, será ampliamente desarrollada tanto en el segundo capítulo de este trabajo, en los apartados dedicados al análisis de la figura del héroe de *Meditaciones del Quijote* (1914), como en el tercer capítulo, especialmente en el apartado que dedicamos a la dimensión ético-axiológica del aristocrático orteguiano de madurez. En ambos casos, recurrimos, para apoyar nuestras tesis, al excelente libro de Pedro Cerezo Galán que presenta el expresivo título *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Resultan interesantes, respecto de este asunto, los capítulos que Cerezo dedica, y en los que nosotros ahondaremos en su momento, a la moral del héroe y a la voluntad de aventura. En el capítulo que dedica a la moral del héroe, dice Cerezo que “Ortega se pronuncia a favor del pindárico *llega a ser el que eres*, es decir, el que estás llamado a ser” (Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 347). También dice Cerezo, en el apartado de su libro que dedica al análisis de la voluntad de aventura, que “nadie elige (...) su destino, porque es el fondo en que la libertad humana se arraiga en el ser; se encuentra o no (...); se decide su aceptación o rechazo, en la conciencia de que está en juego la autenticidad o inautenticidad de la vida (...), autenticidad e inautenticidad son formas de encaramiento del destino, según la conversión o diversión, respectivamente, con que se viva su exigencia” (ibíd., p. 178). La ética de la autenticidad de Ortega se alimenta, sin duda alguna, de esa célebre expresión de Píndaro, pero también de una importante teoría axiológica que predica que no todas las vocaciones presentan el mismo valor.

<sup>341</sup>Véase Conill, J.: “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, nº7, 2003, pp. 111 y s. También se puede consultar del mismo autor su libro *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

Nietzsche estará presente no sólo en el joven Ortega *germanófilo*, sino también en el Ortega maduro de *España Invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923) o *La rebelión de las masas* (1930)<sup>342</sup>.

En el próximo apartado analizaremos la vertiente culturalista/racionalista de ese aristocratismo de los mejores a nivel filosófico.

### 1.3.2.– *Masa y minoría selecta* desde una vertiente racionalista y culturalista

A Ortega, indudablemente, le interesa en su primera etapa el alma alemana, que ejemplarmente representan los pensadores más significativos del país germano: Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.. Todos ellos se han interesado por la justificación

---

<sup>342</sup>Las categorías nietzscheanas “vida ascendente” y “descendente” influyen decisivamente en la construcción de los conceptos de “vida noble” y “vida vulgar” tal y como aparecen en *La rebelión de las masas*. Estas últimas formas de vida no son otra cosa que las variantes de las categorías nietzscheanas de la *moral de señores* o la *moral de esclavos*, de la *vida activa* o *reactiva*, de la vida como magnanimidad o como resentimiento (Véase Regalado García, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 50). Se trata de dos fuerzas psicológicas que luchan dentro del alma del individuo, a saber, las fuerzas reactivas (alma chica) y las fuerzas activas (alma grande), “la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas: vivir es para uno y para otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias. Cuando Nietzsche distingue entre moral de los señores y moral de los esclavos, da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable. La perspectiva moral del pusilánime es falsa (...), porque al pusilánime le suele faltar la intuición inmediata de lo que pasa dentro del alma grande (...). El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros (...). Sus actos no emanan de una necesidad creadora, original, inspirada e ineludible (...). El pusilánime no tiene nada que hacer: carece de proyectos y afán riguroso de ejecución” (*Mirabeau o el político*, O.C. IV, 200). Dos realidades o conceptos nietzscheanos que barnizarán la onto-sociología fenomenológica de la obra de Ortega en los años 30. La presencia de Nietzsche en *La Rebelión de las masas* es, como afirma Antonio Regalado García, patente. La idea de la vida como voluntad de poder de la época juvenil pasa a convertirse en una pieza clave de la idea de la razón vital (Véase Regalado García, A.: *op.cit.*, p. 48). Ortega cita muy poco sus fuentes, pero alude con mucha frecuencia a Nietzsche. Algunas de las ideas más importantes de Ortega fueron anticipadas, aunque a veces con un sentido diferente, por Nietzsche (Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 45). Ambos filósofos afirman la existencia de dos tipos ideales de vida, *vida noble* y *vida vulgar* (*esfuerzo* o *inercia*) en consonancia con dos tipos de moral, ascendente o decadente (señores o esclavos). Cuando Ortega analiza la etimología de *noble*, con su significado primitivo de *el conocido*, o sea, el famoso, el que sobresale o destaca por encima de la masa vulgar o anónima, no hace otra cosa que practicar el mismo procedimiento de Nietzsche al explicar los significados de *bonus* y *malus* en *La genealogía de la moral*. En este libro se habla del resentimiento y la rebelión de los esclavos en la moral. Y ¿qué es la rebelión de las masas, sino esa rebelión de los poco exigentes consigo mismos, del rebaño inerte o pusilánime? Nietzsche se pronuncia contra una mediocridad que uniformiza y que en la era del nihilismo igualitario se iba enseñoreando de todo (Véase Sobejano, G.: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, p. 558). En esto también coincide con Ortega. En la rebelión de los esclavos de Nietzsche puede verse un anticipo de la rebelión de las masas de Ortega (Véase Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, p. 316).



teórica de lo clásico: “Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de (...) Leibniz y Kant, germanos”<sup>343</sup>. El espíritu alemán se halla próximo a Grecia, o lo que es igual, encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano o de la cultura europea, cuya clásica aparición la hallamos en Atenas. Gracias a Alemania –afirma Ortega– “tenemos alguna sospecha de lo que Grecia fue”<sup>344</sup>.

Pues bien, en esta primera época neokantiana, el binomio *masa y minoría selecta* encuentra una de sus principales fundamentaciones en la distinción que establece Ortega entre la época clásica y la época romántica. La dialéctica naturaleza/cultura o romanticismo/clasicismo es proyectada por Ortega en su concepción de la masa y de la minoría selecta. La masa se corresponde con el hombre de la naturaleza, instintivo, pasional o sentimental y no racional. Este tipo de hombre es ejemplificado por el español medio, que se encuentra dominado interiormente por la bestia romántica a la que es incapaz de domeñar: a los españoles “solo nos rigen y dirigen los apetitos individuales, los cambiantes humores sentimentales, las simpatías o antipatías de nuestros nervios”<sup>345</sup>. Por el contrario, se trataría de cumplir, como afirma Kant, “con el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo. Sólo que este deber es únicamente ético”<sup>346</sup>. Este deber ético es el que asume la minoría cultural y reflexiva en estos momentos. El hombre clásico, reflexivo y culto es aquel que participa en la ciencia, en la moral y en el arte. Un tipo humano que pretende la justificación teórica de lo clásico y sabe que es un deber progresar cada vez más de la espontaneidad de su naturaleza (afectos, pasiones o

---

<sup>343</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 776.

<sup>344</sup> *El “pathos” del Sur*, O.C, I, 83. Para Ortega, el hombre cultivado nació en Grecia y lo ayudó a bien nacer Sócrates, el partero equívoco y vagabundo: “Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la bestia blanca. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África. Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas” (*Sobre los estudios clásicos*, O.C, I, 117). Lo humano se identifica con lo ético y lo científico. Al nacer en Grecia la ciencia y las preocupaciones éticas, la bestia se hizo hombre y se puso en camino de un perfeccionamiento progresivo, de un avance constante sobre las líneas de la cultura, porque cultura es precisamente cultura humana. Gracias al clasicismo empieza también la cultura del hombre (Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, p. 212).

<sup>345</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 98,.

<sup>346</sup> Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, p. 245.

vicios en general), desde la animalidad, hacia la cultura y la humanidad, pues ésta es la única capaz de proponerse fines<sup>347</sup>.

El español medio se ha conducido por sus instintos, pasiones o vicios y no por su razón. Las inclinaciones y los vicios son obstáculos o, más concretamente, “los monstruos que el hombre –como afirma Kant– tiene que combatir, de ahí que la fortaleza moral, entendida como *valor* (...) constituya también el supremo honor guerrero del hombre (...); también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra. Sólo poseyéndola es el hombre libre”<sup>348</sup>. El tipo de hombre medio español ocupa un lugar importante y destacado entre los tipos culturales de los que nos habla Ortega bajo la influencia de Worringer. Aparece identificado con el hombre mediterráneo, cuya característica principal es su simpatía hacia lo trivial o vulgar e intrascendente:

“El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente, es un materialista extremo. Las cosas (...) en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolos de valores superiores..., eso ama el hombre español”<sup>349</sup>.

El español es materialista y sensual-empirista hasta límites insospechados. Para él sólo existe lo sensible, las impresiones o sensaciones que las cosas imprimen en su conciencia (*conciencia es impresión*). El español es naturalista, realista e impresionista. Es enemigo de lo trascendente a la materia e incluso de la razón que sirvió al griego de mediadora con el mundo. En el polo casi opuesto se encuentra el hombre de temple vital abstractivo y geométrico (gótico).

El hombre clásico se muestra favorable, en un marco culturalista y neokantiano, a la vertiente racional, pero como superadora de toda forma excéntrica. Busca el equilibrio, la medida o la simetría entre los polos opuestos que ejemplifican el alma mediterránea o impresionista y el alma gótica o trascendentalista, presa del mundo de las ideas. El hombre clásico asume el equilibrio entre el hombre gótico (idealista y trascendentalista) y el hombre mediterráneo (materialista y natural-sensualista), es decir, entre entendimiento e instinto o concepto e impresión:

“entre ambos mundos, el de las ideas y el de las cosas, hay una perfecta correspondencia. La postura del hombre clásico ante el universo tiene (...) que ser de confianza. El griego racionaliza el mundo, le hace antropomorfo, semejante a sí mismo (...). Este hombre, para quien sólo

---

<sup>347</sup>Véase *ibid.*, p. 238.

<sup>348</sup>*ibid.*, p. 262.

<sup>349</sup>*Arte de este mundo y del otro*, O.C, I, 445.

este mundo existe, el mundo real, que es el mundo de lo racional, sentirá donde quiera que mire, la voluptuosidad de la armonía que rige las formas corporales, es decir, la belleza, la buena proporción”<sup>350</sup>.

El hombre clásico es el hombre racional, medido o equilibrado, al que interesa “lo que de normal, jocundo y bien adobado se halle en cada objeto, en cada ser”<sup>351</sup>. El hombre clásico se ocupa de superar la distinción entre el hombre español (sin imaginación) y el hombre gótico (con enorme o desmesurada imaginación):

“Dos hombres: uno de ellos de amplias facciones, correctas y nobles, de frente clara, de pupila que mira reposadamente, de gesto sobrio, adecuado, contenido; el otro es de recortada fisonomía, de ojos inquietos, perpetuamente móviles, provocativos y distraídos, ademanes nerviosos, exagerados, que fatigan; muévase irreflexivamente, se exalta de súbito y rápidamente torna a la inercia; cualquier emoción le descompone y le hace perder la responsabilidad. El primero es para mí la imagen de la postura digna (...) que quiere decir conveniencia externa—, tendrá gesto decente, que quiere decir gesto adecuado. El otro es a lo mejor un santo varón; pero (...) no conseguirá imponernos respeto. Ineludiblemente, al describir el primero pensamos en un germano; al describir al segundo, en un meridional. Tanto es así que, por desgracia, todavía constituye para muchos esa incontinente vivacidad un mérito del hombre meridional. Y, sin embargo, es bien sabido que esa incontinencia, esa irreflexión, son manifestaciones de un histerismo étnico (...) que podrá en individuos determinados no ser funesto, pero que basta para imposibilitar a un pueblo entero el ejercicio de las virtudes superiores”<sup>352</sup>.

El hombre de temple clásico se ha propuesto superar la oposición existente entre el germano y el mediterráneo, entre los dos polos extremos del hombre europeo o las dos formas excéntricas de la patética continental: el *pathos materialista o del Sur* y el *pathos trascendental o del Norte*: “La salud es la liberación de todo pathos, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas”<sup>353</sup>. El clasicismo griego se resuelve en la superación de la oposición de concepto e impresión o de idealidad y materialidad, en suma, de naturalismo-realismo e idealismo-trascendentalismo. La cultura mediterránea, afirma Ortega, ha tenido el contrapeso de la germánica. Durante los últimos cuatro siglos,

“reacciona ésta sobre aquella, la penetra mejor dicho, la compenetra buscando por fatalidad histórica un equilibrio, una identificación. Nos hallamos en los últimos momentos de este proceso y será vano cuanto la voluntad ensaye en pro de un renacimiento latino

---

<sup>350</sup> *ibid.*, pp. 443 s.

<sup>351</sup> *ibid.*, p. 443.

<sup>352</sup> *Más sobre el caso Italia*, O.C, I, 518.

<sup>353</sup> *Arte de este mundo y del otro*, O.C, I, 436.

(...). En mi opinión la misión actual de los pueblos románicos es harto clara: acabar de reabsorber el germanismo, transustanciarse (...). Los dos poderes europeos –germanismo y mediterraneo– avanzan fatalmente hacia un compromiso, hacia una nivelación. Y esta nivelación es el equilibrio europeo, que es la mediocridad europea (...). El equilibrio europeo obliga a pensar en que germanismo y mediterraneo, perdidas sus cualidades diferenciales, sus limitaciones, aspiran a fundirse en una unidad superior. Por lo pronto, es ésta imposible. Una nueva cultura más amplia y enérgica que sea verdaderamente europea, una cultura esencial sólo puede originarse dentro de la atmósfera de una nueva economía”<sup>354</sup>.

Ortega se ha propuesto recuperar, bajo la estela del neokantismo, el clasicismo griego. Su objetivo es hacer del hombre español un ser virtuoso, moderado, culto, trabajador y disciplinado. Ortega desea que el hombre dé lo mejor de sí mismo, es decir, que haga prevalecer su ser reflexivo y culto-racional por encima de su ser instintivo-natural<sup>355</sup>. Dentro de cada cual, afirma Ortega en otro texto,

“hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura”<sup>356</sup>.

El hombre de la cultura siente predilección por lo clásico, por el auténtico clasicismo que se remonta a la antigua y bienhechora Grecia:

“Para mí clasicismo significa (...) el amor a la ley, el lujo del hombre fuerte que se posee a sí mismo y somete a un cauce de normas la fluencia excesiva de su energía, en suma el sistema de ironía, de la continencia. Por eso conviene a Grecia (...) el nombre de pueblo clásico (...). Por eso se reveló como clásico Goethe cuando dijo: *Sólo el grosero sigue su capricho, el noble aspira a ordenación y a ley*. No, no seamos sinceros, ni espontáneos ni románticos”<sup>357</sup>.

Su modelo de hombre minoría o netamente superior es el hombre clásico (racional, lógico y medido) que se opone a la bestia romántica (sentimental, pasional y emocional) que yace dentro de nosotros y que es necesario domar “para que progrese

---

<sup>354</sup> *Problemas culturales –Sobre la enseñanza clásica*, O.C, I, 468 s.

<sup>355</sup> La contraposición entre hombre reflexivo o culto y hombre natural e inercial no es sino una mera proyección de la dialéctica que Ortega establece entre las razas del norte y las del sur (*pathos trascendental o del Norte y pathos materialista o del Sur*), frecuente oposición que aparece, como él mismo dice, en sus escritos.

<sup>356</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 94.

<sup>357</sup> *Renán*, O.C, II, 48 s.

en nosotros la realidad del hombre clásico, realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne”<sup>358</sup>.

La distinción entre el hombre natural-biológico y el hombre cultural/racional es de inspiración kantiana fichteana. Pero al contraponer el espíritu clásico (lo apolíneo que representa el ideal y la medida) y el espíritu romántico (lo dionisiaco que representa la fuerza y el instinto) reproduce el esquema nietzscheano recreando únicamente su valor, pues el idealismo ético del joven Ortega es una reacción al culto subjetivo del yo que aparece en la filosofía individualista de Nietzsche. Ahora, como hemos visto anteriormente, priman los valores objetivos, las cosas y las ideas. Frente al subjetivismo, frente al yo individual y espontáneo, se levanta el yo genérico, reflexivo y culto, inmerso en una comunidad racional de espíritus libres y autónomos. Un yo educado en la disciplina de lo universal y abierto a un orden trascendente de valor:

“Según Fichte el destino del hombre es la sustitución de su yo individual por el yo superior (...), ese yo superior (...) es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es también, la buena educación”<sup>359</sup>.

Se trataría de sustituir nuestro yo real, sincero, espontáneo y romántico por un yo formal, reflexivo, genérico o convencional (artificial) <sup>360</sup>. Hemos de situarnos más allá del estado de naturaleza o del estado originario por el que sentían cierta predilección los románticos. Éstos nos “retrotraen a la inocencia originaria y edénica”<sup>361</sup>. Clasicismo y racionalismo frente a romanticismo <sup>362</sup>. Una vuelta a Platón, que es uno de los grandes representantes de la cultura griega. No asimilarse ésta “equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al canguro”<sup>363</sup>.

¿Qué diferencia al racionalismo frente al romanticismo o viceversa? Mientras la filosofía del siglo XVIII estaba preocupada por la unificación y por lo que en las cosas hay de común, la filosofía romántica del siglo XIX se preocupó de lo que en las cosas hay de diferente, es decir, se interesaba por las peculiaridades y diversidades de cada

---

<sup>358</sup> *Teoría del clasicismo*, O.C, I, 126.

<sup>359</sup> *Renán*, O.C, II, 47.

<sup>360</sup> Antonio Gutiérrez Pozo habla de un yo trascendental como el sujeto de la cultura y fundamento de la sociedad. El hombre verdadero sería el sujeto cultural, frente al hombre natural, subjetivo-relativo, portador de un yo individual y caprichoso. La cultura racional y objetiva es producto del sujeto trascendental que se opone a lo subjetivo. Ortega, afirma este autor, recibió el predominio del yo trascendental y de lo objetivo del neokantismo, sin olvidar otras fuentes de inspiración, como es el caso de Fichte y Platón. Todos ellos alimentan enérgicamente el afán de cultura clásica del neokantiano Ortega (Véase Gutiérrez Pozo, A.: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Sevilla, Mileto Ensayo, 2003, pp. 244 y ss).

<sup>361</sup> *Renán*, O.C, II, 49.

<sup>362</sup> Véase *Renán*, O.C, II, 48 y ss.

<sup>363</sup> *La teología de Renán*, O.C, I, 334.

pueblo: “La filosofía romántica amó lo diferencial, lo distintivo, lo peculiar (...), hizo destacar en toda su fuerza las siluetas individuales de los pueblos”<sup>364</sup>. El siglo XVIII ha sido el siglo de una razón universalizadora común a todos. Una razón niveladora de todas las diferencias en pro de una unidad radical o absoluta. El siglo XVIII también engendró un individualismo numérico y cuantitativo, centrado en las nociones de igualdad y libertad que conducen a un liberalismo abstracto y racionalista. Los pensadores ilustrados consideraban que todos los hombres son iguales por naturaleza, más allá de las ineludibles diferencias sociales. La Ilustración enfatiza la igualdad radical de todos los hombres en tanto que seres racionales. El individualismo abstracto dieciochesco considera al individuo fuente suprema de razón y moral. Lo transforma en *legislador universal* de la sociedad<sup>365</sup>.

El siglo XIX, por el contrario, se encontraba imbuido por el ideal de la diferencia y la distinción privativas del hombre concreto o del individuo particular, peculiar e incomparable<sup>366</sup>. En el siglo XIX se consideraba que las diferencias obedecían a principios irracionales. Se apartó la atención de los productos reflexivos del hombre. La filosofía romántica es más afín a lo irracional e instintivo que a los aspectos racionales de la vida. Centra su atención en los productos espontáneos e irracionales como las religiones, las literaturas, las instituciones surgidas de las costumbres. No le interesan los productos racionales como pueden ser la ciencia y la cultura superior. El romanticismo considera que en cada entidad popular aparece una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea. Los románticos, al sentir afinidad por lo espontáneo e irreflexivo, dirigen sus preferencias hacia la muchedumbre, en cuya ingenuidad e irreflexión hallan una mayor energía originaria, “pura de intenciones niveladoras, una mayor proximidad a los poderes elementales del universo”<sup>367</sup>. Pero Ortega considera que lo ingenuo, lo sincero y lo espontáneo (elemental) en el hombre es el gorila. Y muestra su simpatía por aquello que trasciende al gorila: lo convencional, artificioso y reflexivo, en suma, la cultura que es siempre negación de la naturaleza. Como en el hombre “a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo

---

<sup>364</sup> *Observaciones*, O.C, I, 407.

<sup>365</sup> Véase Mulhall, S., Swift, A.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, pp. 77 y s.

<sup>366</sup> Véase Béjar, H.: *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 95 y ss.

<sup>367</sup> *Observaciones*, O.C, I, 407.

espontáneo, es decir, Ironía”<sup>368</sup>. Los románticos llaman *pueblo* a “la porción irreflexiva del pueblo”<sup>369</sup>. Son más afines a este elemento.

Ortega se encuentra del lado del racionalismo y del clasicismo del siglo XVIII. Se desmarca, por tanto, de las preferencias por el pueblo irreflexivo y espontáneo de los románticos. También achaca a éstos el que denominen pueblo solamente a la masa irreflexiva e inculta. Pero no es menos verdad que en otras ocasiones Ortega habla de que los pocos son el no-pueblo. Con los románticos coincide Ortega en que la sociedad se compone de una muchedumbre o masa espontánea y plebeya y una minoría reflexiva e ilustrada o culta. Los románticos alemanes introdujeron esta idea en la filosofía y se ha convertido en piedra de toque en el pensamiento filosófico orteguiano y también en el de autores como Maeztu y Costa. Este último se saturó de la atmósfera historicista y de los dogmas románticos. Se dedicó de por vida al estudio del pueblo español o de las masas irracionales hispánicas. Costa pensaba que cada pueblo tiene su misión histórica, su carácter metafísico y su absoluta justificación. Fue un enamorado de las formas instintivas de reacción propias del pueblo. Le pareció descubrir en ellas “la espontaneidad metafísica de la raza. Pero una minoría reflexiva se había encargado de desviar tenazmente esa espontaneidad sometiéndola a influjos inorgánicos”<sup>370</sup>. Costa consideraba que la decadencia española responde a la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante; según el diagnóstico de Ortega:

“vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha asignado. Como se ve el diagnóstico y terapéutica no trascienden de los términos españoles. El error histórico nuestro no consiste en el desequilibrio de España entera con Europa, sino en la inadecuación de los gobernados y de los gobernantes dentro de la vida española. De aquí la atención que Costa dedica a las formas administrativas antiguas y actuales; de aquí su pesquisa por el colectivismo (...). Me parece Costa el símbolo del pensador romántico (...) cuya tendencia es formular la decadencia de España como apartamiento de sí misma e indicar como arbitrio de mejora la vuelta a lo más íntimo, a lo más espontáneo, a lo más nativo (...), a las reacciones populares”<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup>Renán, O.C, II, 47.

<sup>369</sup>Observaciones, O.C, I, 407.

<sup>370</sup>ibid., p. 409.

<sup>371</sup>ibid., p. 409.

Por el contrario, el joven Ortega siente desdén por el romanticismo. Lo denomina “pecado”<sup>372</sup>. Se muestra favorable, en esta primera época culturalista y racionalista, a la vida reflexiva y culta. Su preferencia por esta forma de vida delata la importancia que Ortega confiere a la educación cultural superior en el proceso de perfeccionamiento humano. La educación cultural superior “no es obra de espontaneidad, sino de lo contrario, de reflexión y tutela. Hemos de fingirnos un yo ideal, simbólico, ejemplar, reflexionando sobre el alma, sobre el carácter europeos”<sup>373</sup>. La reflexión y la disciplina son indispensables para solucionar el mal de incultura español. Un problema de ciencias superiores y de alta cultura (matemáticas y filosofía). Ambas materias deben vertebrar esa laboriosa comunidad de seres racionales y cultos a la que alude Ortega.

Una élite de individuos culturalmente superiores ha de suscitar en el resto cierta predisposición anímica de cara al cultivo de las matemáticas y de la filosofía (ambas son las disciplinas centrales de la cultura europea)<sup>374</sup>. Éstas, que se importan de Europa, se deben nacionalizar: “nacionalizar lo europeo”<sup>375</sup>. Ortega cree como Nietzsche que el principio educativo correcto sólo puede consistir en lo siguiente:

“Llevar a la gran masa a una correcta relación con la aristocracia espiritual: ésta es la auténtica tarea formativa (...); la organización del Estado de genio: ésta es la verdadera República platónica (...). Yo pienso en una formación ética e intelectual (...). La tarea eterna de la formación es la organización de castas intelectuales”<sup>376</sup>.

La educación cultural superior conduce al adiestramiento (*Zucht*), selección (*Züchtung*) y crianza (*züchten*) de individuos excepcionales, con autoridad, poder, fortaleza y salud. El camino educativo a recorrer en toda organización político-social es la creación del *Übermensch* o del tipo humano superior. La educación cultural superior

<sup>372</sup>Pidiendo una biblioteca, O.C, I, 237.

<sup>373</sup>*ibid.*, p. 238.

<sup>374</sup>Ortega le confiesa a Unamuno lo siguiente: “yo me he metido en Matemáticas porque esos problemas de la física teórica me inquietan demasiado para no darles la batalla. Creo –como Cohen– que la filosofía como ciencia es función de la física; y no habrá por tanto nueva filosofía –como ciencia– mientras no haya nueva física. Sobre la física del Renacimiento y su propia geometría hace germinar Descartes su transmutación filosófica. Sobre el invento infinitesimal su sistema Leibniz; sobre Copérnico, Galileo y Newton sale Kant con su nueva transmutación” (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, pp. 68 s). Según Ortega, “el mundo matemático (...) es el verdadero, porque ese mundo excluye el mundo de la ilusión, que es el falso mundo” (*Renán*, O.C, I, 38).

<sup>375</sup>Pidiendo una biblioteca, O.C, I, 238.

<sup>376</sup>Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004, pp. 109 s. Nietzsche alude a la masa como tal. Es por ello que no comparto con Federico Fernández Crehuet que “Nietzsche no habla en sentido estricto ni de masas ni de élites, sus obras rebosan de personajes metafóricos” (Fernández Crehuet, F.: “Una reflexión filosófico-política sobre la idea de *masa* y *élite* en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche”, en *Pensamiento*, vol. 58, 2002, nº 220, p. 131).



también es un método fundamental para formar a los que son portadores de la excelencia. La educación destaca, en efecto, por su vertiente aristocrática. Está dirigida a los mejores señalados por la vida. Su meta es el reconocimiento, la selección y la formación de estos elegidos<sup>377</sup>.

El problema radica en que los españoles ni creen en los mejores, ni en la educación ni en la ciencia superior, ni tampoco en los principios generales de la cultura. En nuestro país, si se llega a mentar la ciencia de la educación o hablamos de pedagogía, sonreímos los más, como si escucháramos, afirma Ortega, “una discusión sobre el agua inmortal de Paracelso, que murió a los cuarenta y ocho años (...), y otros menos benévolos, y un tanto impulsivos, pensamos: Pedagogía, Pedantería”<sup>378</sup>. Ortega está plenamente convencido, no obstante, de que la educación cultural superior es el único bálsamo capaz de solucionar el mal radical de incultura que sufre nuestra nación. Una educación de cuño culturalista y racionalista a la que Ortega recurre una vez más de la mano de Platón. Hemos de renovar, afirma Ortega, los “ensayos de Platón. Aquel hombre poderoso tuvo la mirada más profunda que ha existido. Todavía no sabemos bien hasta dónde logró ver”<sup>379</sup>. El moralismo platónico-aristocratizante vivifica, junto con el movimiento neokantiano y culturalista, las ideas educativas del joven Ortega. Platón es una de las figuras de más presencia en sus escritos políticos: “Quien no haya meditado a Platón –escribe Ortega–, tiene menos peso específico, dentro de la zoología, que quien lo haya glosado”<sup>380</sup>. Hoy por hoy continuamos sacando piedra de la cantera platónica. Platón vive aún realmente, “aún no es un pasado”<sup>381</sup>.

El elitismo intelectualista platónico barniza, en esta primera época, la idea orteguiana de minoría selecta, pero en ningún caso hemos de identificar el aristocratismo orteguiano con la idea de los filósofos gobernantes de Platón. Los ideales morales son obra de una minoría intelectual y cultivada. Su misión consiste en la difusión del saber cultural superior entre el pueblo<sup>382</sup>. Éste ha de participar en esta labor científica y de cultura superior. La aristocracia cultural se compone de individuos

---

<sup>377</sup>Véase Esteban Enguita, J. E.: “Introducción” a Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, op.cit., p. 41.

<sup>378</sup>*La Universidad española y la Universidad alemana*, O.C, I, 63.

<sup>379</sup>*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 96

<sup>380</sup>*La teología de Renán*, O.C, I, 334.

<sup>381</sup>*¿Una exposición Zuloaga?*, O.C, I, 343.

<sup>382</sup>Precisamente porque España es inculta necesita un ideal de cultura. Se trata de elevar al hombre a la cultura del humanismo científico. Hay que afanarse en el cultivo del ideal de cultura como ciencia y hacer de él una religión nacional: “El ansia de cultura como un deber humano (...). Para nosotros los que tenemos el alma enferma, incurable tal vez, con la lepra de la historia de España, es la cultura un ideal (...). La cultura es un acto de bondad más que de genio, y sólo hay riqueza en los países donde tres cuartas partes de los ciudadanos cumplen con su obligación” (*La cuestión moral*, O.C, I, 211).

maestros y educadores de la conciencia que recurren al ejercicio de la ciencia. Cae encima “del maestro una cierta obligación de ser también científico. Ha de introducir el maestro a sus discípulos en la vida, en los órdenes esenciales de la vida”<sup>383</sup>. El binomio *masa-minoría selecta* presenta, en esta primera etapa idealista, una dimensión racional-culturalista: “Cultura es labor, producción de cosas humanas; es decir, hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo (...). Los españoles (...) hemos perdido la tradición cultural (...), hemos perdido el interés por las cosas, por el trabajo productor de manufacturas –mentefacturas humanas–”<sup>384</sup>.

En síntesis, la idea kantiano-fichteana del mundo reflexivo y moral lidera, junto al intelectualismo platónico, el aristocratismo del pensamiento racionalista del joven Ortega. El *pathos trascendental o del Norte* es un pathos típicamente kantiano/fichteano que obedece, como afirma Pedro Cerezo Galán, a la importancia del deber ser moral<sup>385</sup>.

En el próximo apartado nos ocuparemos de la dimensión, o lo que es igual, de la vertiente política del aristocratismo del pensamiento orteguiano de juventud. Concretamente, nos aproximaremos a la constitución del aristocratismo orteguiano a través del fenómeno de la circulación de las *élites* o minorías selectas.

### 1.3.3.– Constitución de las minorías selectas: la *circulación de las élites*

El pensamiento político aristocrático del joven Ortega es plenamente fecundo. Pero lo será aún más en los escritos de madurez. El tema que aparece como *leit motiv* en la teoría social del primer Ortega es la distinción entre una minoría cultural superior y una masa vulgar e indocta. Constituye el fundamento de su sociología, que tiene unas claras raíces filosóficas.

Desde 1902, que es cuando aparece su primer artículo, titulado *Glosas*, de clara influencia nietzscheana, nos encontramos con el tema de las masas y de las minorías o individuos de condición personal superior. Pero la distinción masa-minoría selecta, no se encuentra sólo en Ortega como un hecho o una pieza clave en el pensamiento social; también es aceptada por los krausistas, por Joaquín Costa, por E. Renán, T. Carlyle, F.

---

<sup>383</sup> *Prólogo a la pedagogía general derivada del fin de la educación*, de J. Herbart, O.C. I, 682.

<sup>384</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C. II, 98.

<sup>385</sup> Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 18 y ss.

Nietzsche, etc<sup>386</sup>. Todos ellos han influido, especialmente este último, en el pensamiento político aristocrático de Ortega<sup>387</sup>.

El binomio masa-minoría selecta se convierte en una de las claves para comprender los análisis político-sociales de España en el marco de Europa realizados por Ortega en estos momentos<sup>388</sup>. Los conceptos masa y minoría selecta ocupan buena parte del discurso teórico de Ortega desde sus primeros escritos políticos<sup>389</sup>. Ortega muestra en algunas puntos de su obra de juventud que los problemas de invertebración de España obedecen tanto a la falta de empuje social por parte de verdaderas clases directoras, como a la indocilidad o desidia de las masas.

En su primera época (1902-1913/14), la relación élites y masas está enunciada de forma negativa<sup>390</sup>. Ninguna de las dos existe verdaderamente en la vida social española. Más allá de la escasez de hombres cultos o intelectuales en el pueblo español, lo verdaderamente grave es el hecho de que las exiguas élites intelectuales o culturales no cumplan con su labor de dirección de los destinos de la nación. Las minorías deberían ocupar el primer plano en la vida pública española y dedicarse al que es su oficio, discutir los grandes problemas sociales. Las minorías intelectuales han de educar al pueblo en la virtud que es la ciencia. La virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia, como decía Platón. Pero Ortega se lamenta de que en España han faltado hombres con suficiente imaginación como para ensayar, de forma ininterrumpida, los grandes proyectos de instituciones capaces de vertebrar la existencia de nuestra nación sin tener que acertar necesariamente al primer intento. En

---

<sup>386</sup>Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, pp. 297 y ss.

<sup>387</sup>La filosofía del héroe de Carlyle, la visión del superhombre de Nietzsche y los estudios más prosaicos de Mosca, Pareto y Burckhardt se enmarcan en las doctrinas europeas del siglo XIX relativas al gobierno de una minoría formada por individuos superiores (Véase Bottomore, T. B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, p. 20). Pero no sólo estos autores influyen en la reflexión de Ortega. Este leyó algunos libros que, como él mismo nos dice, influyeron en muchas de sus ideas de su primera época, a saber: *La ciudad moderna y la metafísica de la sociología* (1894), escrito por Juan Izoulet, sociólogo y escritor francés. En esta obra el autor sostiene que el problema social estriba en el equilibrio entre la minoría selecta y la multitud. Un tema que, en efecto, preocupa al joven Ortega. Otra de las obras lleva por título *Conciencia y voluntad sociales* (1897), de Jaime Novicow, sociólogo ruso y defensor de una concepción elitista de la sociología (Véase Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición y notas de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991, p. 95).

<sup>388</sup>Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, p. 121.

<sup>389</sup>*Guerra con cuartel*, O.C, I, 247: “La masa nacional no es responsable de la lentitud con que se entera de las cosas ni de la morosidad en sus decisiones. La conciencia difusa de las muchedumbres, el alma popular piensa, siente y quiere más despacio que el individuo; como los bueyes de pies corvos, caminan paso a paso, lentamente arando su surco sobre la historia. Por esto es necesario que los de arriba intervengan en esa vida oscura y pausada de la conciencia anónima y la aguijen y la sensibilicen hasta tornarla diligente; es necesario que los elegidos, los gobernantes, los que ejercen la manufactura de los proyectos, expliquen a los de abajo qué debe hacerse y con qué y para qué”.

<sup>390</sup>Véase López Frías, F.: *op.cit.*, pp. 122 y ss.

España existen sólo aristocracias de carácter oligárquico y no “minorías selectas”, reflexivas o cultas con un cierto afán de perfección. Sería la minoría cultural, y no las oligarquías, la que habría de liderar un proyecto colectivo de reconstrucción nacional. Este proyecto es inviable porque no hay en España ni minoría ni masas verdaderas, dado que ni la minoría es virtuosa o competente ni la masa es dócil. Ambas pecan de inautenticidad.

No obstante, Ortega tiene muy claro a quien se debe exigir responsabilidad por este fiasco, cuando afirma que lo justo no es maldecir sólo del pueblo, sino hacerlo ante todo

“de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros y exministros, de nosotros los catedráticos y Presidentes del Consejo (...). No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que osa hablar de ciencia ética, sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla”<sup>391</sup>.

Dos son los elementos fundamentales en este macroproyecto cultural, a saber, la minoría directora que Ortega designa como no-pueblo y la masa dirigida<sup>392</sup>. Pero Ortega se lamenta tanto de que en España no haya más que pueblo indócil, como de que falte lo más importante, a saber:

“la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa (...). Como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra propia historia. ¡Pueblo de leyendas y sin historia (...) como el indio o el egipcio! Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea (...), raza fantasma, raza triste (...) y enajenada (...). Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo”<sup>393</sup>.

No queda otra salida que formar una minoría ilustrada que anticipe ideales y eduque con ellos los corazones. Una misión impuesta “por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso –escribe Ortega– no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas”<sup>394</sup>. Es indudable que Ortega siente predilección por una aristocracia cultural cuyo deber no es otro que educar para la

---

<sup>391</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 188.

<sup>392</sup> Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, pp. 218 y ss.

<sup>393</sup> *Asamblea para el progreso de la ciencias*, O.C, I, 188 s.

<sup>394</sup> *La conservación de la cultura*, O.C, I, 152.

cultura, pero para la cultura superior, científica o de altos estudios<sup>395</sup>. Éstos son los que forman la conciencia nacional. Sin ésta no existe energía social entre la masa popular. El pueblo, privado de los nervios medulares, queda reducido a una masa sumida en la oscura existencia de lo infrahumano<sup>396</sup>. El pueblo es una incierta u oscura realidad que no piensa ni tiene opinión, que no habla en los Parlamentos, ni escribe libros, ni pinta cuadros, ni publica periódicos. Es pueblo “lo que no es nadie en particular, lo inconsciente en cada nación”<sup>397</sup>. La noción de *pueblo* como una idea abstracta o racionalista exige su concreción en minorías y masas. El pueblo no es nadie en particular y su poder se manifiesta sólo en tanto que sea representado por individualidades concretas (minorías selectas): “¡Oh Pueblo, santa incertidumbre, oscuro fondo sobre el cual destacan las burlescas fisonomías personales!”<sup>398</sup>. Cuando esto no es así, es decir, cuando las minorías no aparecen sobre el horizonte, allanan el camino de las oligarquías<sup>399</sup>. Del pueblo se destacan o surgen las aristocracias de individuos superiores. Se trata de una idea a que también alude Nietzsche: “Que algo sea aprobado por todo el pueblo sólo tiene valor en la medida en que entre la masa del pueblo también se encuentran los genios competentes”<sup>400</sup>.

El binomio muchos y pocos nos conduce en esta primera etapa a considerar que la *élite* se alimenta de la masa:

“Los grandes hombres también vienen del pueblo y pareciendo apartarse de él un punto acaban por volver a sumirse en la gloriosa y perenne corriente maternal (...), como del pueblo tiene que salir todo, es menester que salga también lo que no es pueblo: los escogidos. Del tesoro de su inconsciencia saca unas cuantas conciencias a quienes encarga de tener opiniones determinadas, únicas, particulares, ya que él es el conjunto de las opiniones reales y posibles, la opinión total, o lo que es lo mismo, la no-opinión. Porque opinar es tener una opinión; quien

<sup>395</sup>También se puede hablar de una aristocracia filosófica o intelectual *sensu estricto*, pues dice Ortega que hay que “dotar la raza de órganos de comunidad, y entonces convienen gentes como Stein y Humboldt, almas finas, severas, eruditas, educadas en alguna filosofía enérgica, humana, organizadora” (*Sencillos reflexiones*, O.C, I, 378).

<sup>396</sup>Ortega se pregunta lo siguiente: “¿Hasta que punto un pueblo sin grandes hombres sería verdaderamente un pueblo? Una raza –dice justamente Renán– es, ante todo, un molde de educación moral. Y ¿es ésta posible sin grandes hombres? Grandes educadores y grandes educados, ¿no son los grandes hombres síntomas de la capacidad moral necesaria a todo grupo humano para organizarse en esa unidad superior de cultura, en esa densa y potente animosidad colectiva que llamamos un pueblo? (...). Visitar un pueblo ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres?” (*Viaje de España*, O.C, II, 111).

<sup>397</sup>*De re política*, O.C, I, 195. En este mismo trabajo dice Ortega que “el pueblo no piensa: aquella porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos élite, aristocracia, los pocos y que (...) solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al *demos*” (*ibid.*, p. 195).

<sup>398</sup>*ibid.*, p. 195.

<sup>399</sup>Véase López Frías, F.: *op.cit.*, p. 123.

<sup>400</sup>Véase Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004, p. 58.

tiene todas las opiniones es que no tiene ninguna. Toda opinión, pues, es siempre de origen privado y la única significación justa que puede tener esto de opinión pública será la de la opinión privada que se ha expandido, que ha sido inyectada en el gran número de individuos”<sup>401</sup>.

De esta opinión pública o pueblo se destacan los mejores o los individuos selectos. Del pueblo surge incluso lo que no es propiamente pueblo, sino su representación, es decir, la minoría selecta o altamente preparada. Podríamos afirmar con Nietzsche que por todas partes encontramos en el pueblo “huellas dejadas por los leones del espíritu que han sido verificados: en la costumbre, en el derecho, en la creencia; por todas partes la masa se ha doblegado ante el influjo del individuo”<sup>402</sup>. El pueblo es algo indeterminado. Es una idea abstracta y colectiva. Para ser algo tiene que concretarse en individualidades que ejecutan acciones concretas.

El pueblo no sabe lo que quiere, a lo sumo sabe lo que no quiere<sup>403</sup>. Por eso hay que fomentar su opinión<sup>404</sup>. Ésta ha de ser atractiva en grado suficiente. Pero el pueblo – la informe masa caótica de los muchos– no está capacitado para dirigirse. Esta función corresponde a lo que ya no es exactamente *pueblo* sino su representación (los mejores). Las elecciones son el acto mediante el cual los de *abajo* eligen a los de *arriba*. La *minoría selecta* es la parte del pueblo que se concreta en dirigente porque quiere y porque quieren, con limitaciones de tiempo y de funciones. Los intereses de una masa dirigida se conjugan con los de amplias minorías directoras que provienen del pueblo<sup>405</sup>. Prueba de

---

<sup>401</sup>*De re política*, O.C, I, 195.

<sup>402</sup>Véase Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004, p. 59. Ortega ve que el gran problema de España es que la masa no se doblega a la minoría, sino que “la *gente*, el vulgo (...) ahoga al hombre egregio y personal (...), exige que todos piensen como todos o lo que es lo mismo que nadie piense. Así se ha quedado España reducida a sólo espíritus vulgares, ciegos, terrenales, debiles. Es un caso trágico de selección al revés” (Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 567). Sobre este importante asunto de la selección al revés volverá Ortega en su escritos de madurez.

<sup>403</sup>El pueblo “es precisamente vida espontánea que se ignora a sí misma, aparece (...) como sorprendido de ser tal y cual es, como representando, por eutrapelia, un papel que algún poeta erudito le ha compuesto, es decir, viviendo la definición que de él ha dado alguien que no es pueblo” (*Para una ciencia del traje popular*, O.C, II, 784).

<sup>404</sup>Los individuos históricos –afirma Hegel– son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho (Véase Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 2005, pp. 79 y ss ).

<sup>405</sup>Aun cuando Ortega no habla de élites en términos políticos exclusivamente, el problema de la invertebración de España también obedece tanto a la incompetencia de los gobernantes como a la apatía socio-política de los gobernados. El problema es de gobernantes y gobernados. La enfermedad de la sociedad española pone de manifiesto la existencia de una realidad social en la que falta la auténtica conexión entre los dirigentes y los dirigidos como consecuencia de la indigencia o abulia de ambos (Véase López Frías, F.: *op.cit.*, pp. 115 y ss). En España no hay una masa activa y consciente representada en una minoría gobernante competente. Dos ingredientes necesarios en toda realidad

ello es la alabanza de Ortega hacia un líder de la talla de Pablo Iglesias, en quien él ve al adalid del partido socialista como partido de la cultura. El líder socialista es un curioso ejemplo de esa concreción del pueblo en un dirigente selecto que formaría parte de la minoría egregia a la que se accede no por privilegios, sino por méritos personales que convezan a los demás. La misión de las llamadas aristocracias selectas es contribuir al perfeccionamiento del pueblo, pues de la porción más culta del pueblo saldrán los individuos que conformen la élite cultural del futuro. Aludo en términos orteguianos a la paretiana “circulación de las élites o de las minorías selectas”.

Como el joven Ortega, Wilfredo Pareto se ha ocupado de la circulación de los individuos entre las distintas clases sociales. El equilibrio social obedece a la circulación de elementos inferiores en las clases superiores y viceversa. Hay individuos de los estratos o clases inferiores que ascienden a las clases superiores y sustituyen a la élite gastada, pues “las aristocracias no duran (...), al cabo de cierto tiempo, desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias”<sup>406</sup>. Se trata de una consideración ratificada por el propio Ortega. Éste afirma que en la historia caminamos ante las ruinas de lo egregio: “La historia nos arranca de lo más noble y hermoso, que tanto nos interesa. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Todo parece pasar y nada permanecer (...). Es un duelo (...) por la desaparición de vidas humanas brillantes y cultas”<sup>407</sup>. Las aristocracias al tiempo que degeneran se renuevan, no sólo en cantidad sino también en calidad.

Con su teoría de “la circulación de las élites”, Pareto se está refiriendo tanto a un proceso en que circulan individuos entre dos estratos, la minoría y la no minoría, como también a un proceso en el que una minoría selecta reemplaza a otra, pero prevalece aquel proceso en el que los individuos circulan entre los dos estratos (minoría y no

---

social. Hay solamente grupos que desempeñan la ficción de esos puestos. El problema está tanto en la forma de actuar de las oligarquías gobernantes como en la indigencia o la despolitización de las masas en la vida pública. Las clases gobernantes subsisten porque los gobernados son afines a ellas. En ninguna sociedad verdaderamente democrática existe una minoría dirigente que no se mantenga por consenso de la mayoría, aunque en este caso el consenso sea por pasividad e inhibición. Los gobernantes son siempre a la medida de los gobernados. Cada grupo social tiene los dirigentes que se merece (Véase *ibid.*, pp. 118 y ss). Lo político es consecuencia de la vitalidad social. La superficialidad de lo político quiere decir que es más consecuencia que causa de otros factores; es algo subsidiario. Por eso, Ortega critica a los que pretenden encontrar la causa de los males nacionales en la inepticia o la malignidad de los gobernantes y no en la mengua de la vitalidad nacional (Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 228).

<sup>406</sup>Pareto, W.: *Forma y equilibrio sociales. Extracto del Tratado de sociología general*, Madrid, Alianza, 1980, p. 70. Las revoluciones se producen mediante la acumulación de elementos decadentes en los estratos superiores de la sociedad y el aumento de elementos de calidad superior en los estratos inferiores.

<sup>407</sup>*De Europa Meditatio Quaedam*, O.c83, IX, 252.

minoría) de toda sociedad<sup>408</sup>. Los estratos superiores o la minoría se alimentan de los mejores o de los individuos más preparados de los estratos inferiores o de la no minoría. Un movimiento cíclico incesante en el que una minoría decadente recupera su vitalidad por la adquisición de nuevos elementos procedentes de los estratos inferiores de la población, o por el contrario es derrocada y sustituida por una nueva minoría que se ha formado por esos mismos elementos en condiciones que han impedido su acceso, como individuos, a la minoría establecida. A través de todos estos movimientos, la forma de la sociedad permanece inalterada, puesto que se la define abstractamente como el *gobierno* de una minoría sobre la mayoría de la población<sup>409</sup> -la *ley del número reducido* de Weiser. Una élite (los individuos más preparados o formados) que anida en las clases inferiores de la sociedad, sustituye a otra sin alterar el equilibrio y la jerarquía sociales. Se trata de mantener el equilibrio del sistema social, es decir, que el sistema tienda al equilibrio de la sociedad como un organismo vivo (concepción funcionalista u organicista de la sociedad)<sup>410</sup>. Para Pareto la sociedad es heterogénea: “los hombres son distintos física, moral e intelectualmente”<sup>411</sup>. De ahí la existencia de una clase selecta o élite formada por aquellos que destacan o sobresalen en cada actividad social. Una “élite de los mejores”, en un sentido funcional, pues se basa en las cualidades de los individuos que forman las distintas minorías.

La clase selecta se divide en la clase selecta de gobierno (todos aquellos individuos que participan directa e indirectamente en el gobierno) y la clase selecta no de gobierno (élites económicas, militares, científicas, culturales, etc., con mayor dominio de la racionalidad). Los individuos que forman la clase no selecta (la no élite o la masa), los gobernados o subordinados, pueden ascender a la clase selecta (de gobierno o no de gobierno), introduciendo en ésta ciertas inclinaciones, ciertos deseos, sentimientos o aptitudes adquiridos en el grupo del que proceden. Un sistema es democrático solamente si el reclutamiento de la minoría no se limita a los miembros de un grupo cerrado<sup>412</sup>. La clase selecta o aristocracia se encuentra en estado de continua o lenta

---

<sup>408</sup>Véase Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 60 y ss. Pareto nos habla de los dos tipos de circulación de minorías selectas (el ascenso y caída de individuos y el encumbramiento y caída de grupos sociales). Sugiere que la minoría gobernante, si es relativamente accesible a individuos superiores procedentes de los estratos inferiores, tiene más probabilidades de resistir, y a la inversa, que la falta de esta circulación de individuos puede provocar la sustitución de una minoría por otra.

<sup>409</sup>*ibid.*, p. 75. Véase sobre este asunto la obra de Hans Kelsen *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, 2006, pp. 185-210.

<sup>410</sup>Véase Ariel del Val.: *op.cit.*, p. 72 y ss.

<sup>411</sup>Pareto, W.: *op.cit.*, p. 63.

<sup>412</sup>Véase Mannheim, K.: *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 284.



transformación y renovación. Es reforzada y se alimenta en calidad por los individuos que provienen de las clases inferiores. Estos últimos aportarán al estrato superior de la sociedad la energía y las proporciones de residuos —esto es, de factores irracionales como emociones, intereses o fuerza bruta— necesarios para mantenerse en el poder<sup>413</sup>. Ortega coincidiría con Pareto en el tema de la circulación de las minorías selectas, aun cuando el teórico español no habla en ningún momento en términos exclusivamente políticos<sup>414</sup>.

Es inevitable el liderazgo (espiritual, cultural, intelectual o político) de una minoría sobre la mayoría. Pareto, Mosca, Kolabinska, Pirenne o Schumpeter se han ocupado de la “circulación de las élites o de las minorías selectas”, es decir, de la sustitución de una vieja minoría por otra nueva o de la renovación de la minoría existente por el ingreso en ella de individuos procedentes de las clases bajas o estratos inferiores de la sociedad (lo que los sociólogos modernos llaman movilidad social<sup>415</sup>). Todos estos autores ponen de manifiesto que algunos individuos cambian su posición de clase a mejor elevándose en la jerarquía social<sup>416</sup>, o por el contrario se trasladan de la minoría a la no minoría. El moderno Estado representativo ha permitido que casi todas las fuerzas políticas, que casi todos los valores sociales, participen en la dirección de la sociedad<sup>417</sup>.

Luis Saavedra considera que Ortega y Gasset recibió una influencia importante de Gaetano Mosca y Wilfredo Pareto. Norberto Bobbio también afirma que a Pareto se le ha atribuido en más de una ocasión una influencia visible sobre Ortega. El concepto de circulación de las élites, con el que explica la renovación de la sociedad o la

---

<sup>413</sup>Véase Pareto, W.: *op.cit.*, pp. 66 s.

<sup>414</sup>Pareto y Mosca dotan su concepto de minoría selecta de un significado especialmente político. En toda sociedad hay o debe haber una minoría gobernante o clase política compuesta de quienes ocupan los puestos de mando político y de aquellos que pueden influir directamente en las decisiones de contenido político. Esta minoría sufre cambios en su composición durante el transcurso de un periodo de tiempo, ordinariamente por el reclutamiento de nuevos miembros individuales procedentes de los estratos inferiores de la sociedad, a veces por la incorporación de nuevos grupos sociales y en ocasiones por la destitución completa de la minoría establecida por una contra-minoría, como sucede en las revoluciones. Pareto explica la circulación de las minorías selectas en términos principalmente psicológicos, sirviéndose de la idea de la existencia de residuos (Véase Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 15 y ss).

<sup>415</sup>Existen dos tipos de movilidad social, la horizontal y la vertical. En la primera, la horizontal, existe movimiento de una capa a otra sin cambio de la estructura social. En la movilidad social vertical sí que existe ascenso y descenso social (Véase Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E., 1987, p. 6).

<sup>416</sup>El sociólogo húngaro Karl Mannheim también se ha ocupado de este asunto, pues dice que “no es posible ninguna sociedad sin grupos dirigentes responsables, y que el remedio social frente a una oligarquía no consiste en reemplazarla con otra nueva, sino en facilitar el acceso a las posiciones de mando a los más aptos de entre los rangos inferiores” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944., p. 101).

<sup>417</sup>Véase Bottomore, T.B.: *op.cit.*, pp. 70 y ss.

legitimación de las minorías es muy similar al fundamento del meritoriaje orteguiano. En ambos, la renovación permanente de la élite por medio del merecimiento personal constituye el principio del dinamismo histórico. Pero Pareto plantea los mecanismos de acceso a la élite con una crudeza inusitada, que en ningún caso es compartida por Ortega. Las condiciones de astucia, fortaleza y cinismo que acompañan al prototipo humano dominante en la sociología paretiana, tienen poco que ver con el hombre noble o de temperamento vital superior (*superhombre*) al que alude Ortega. La élite de Pareto se nutre, en muchos casos, de trepadores despiadados que se aprovechan de sus condiciones naturales para imponerse a los que son más débiles que ellos. Es por esto que critica todo signo de humanismo como una prueba de debilidad que anuncia el fin de la hegemonía de una élite. Este fin lo ejemplifica a través de su conocida sentencia de que la historia es un cementerio de aristocracias<sup>418</sup>. El sentido de la preeminencia social de las élites es, en opinión de López Frías, distinto en ambos teóricos. La teoría de Pareto manifiesta un cierto pesimismo moral, pues el sostenimiento de las élites o minorías selectas se apoya en factores irracionales, intereses, emociones o apetitos, o simplemente en la fuerza (*residuos*). El hombre intenta racionalizar estos residuos a través de ideas, programas o concepciones políticas (*derivaciones*). Por su parte, Ortega encuentra la cualificación de las minorías de individuos excelentes en la apelación de los mismos a normas o principios superiores que regulan su conducta<sup>419</sup>.

En el próximo apartado nos ocuparemos, a modo de conclusión, de la relación del *elitismo* orteguiano con el cientifismo de primera época.

#### 1.3.4.- A modo de conclusión de este primer periodo: Cientificismo y *elitismo*

Como conclusión de este primer periodo de su pensamiento, hemos de decir que Ortega muestra su lamento al constatar, sobre todo, que en España faltaba tanto un nutrido público de ciencia como creadores de la misma. Esta situación manifestaba el ínfimo nivel científico-racional e intelectual de nuestro país. La solución no era otra que formar una clase directora y científicamente superior de la cual dependiera la perduración nacional. Tanto Ortega como Maeztu muestran la importancia de formar o educar en España a una generación de intelectuales con competencia científico-técnica

---

<sup>418</sup>Véase Saavedra, L.: *El pensamiento sociológico español*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991, p. 146.

<sup>419</sup>Véase López Frías, F, *op.cit.*, pp. 112 y ss.

que transmitan a las masas el entusiasmo por la ciencia y la cultura europeas: “Sin economistas, sin ingenieros, sin profesores, sin médicos, sin estrategas, un pueblo es un montón de detritus históricos, sin regulador interno, sin lastre, sin oriente y sin forma”<sup>420</sup>. La competencia científica de determinados individuos es lo que legitima moralmente su misma función y posición de *élite* en la sociedad. Una *élite* cuya misión no es otra que definir los valores culturales y científicos superiores por medio de su actividad crítica, para que posteriormente esos valores sean adoptados por el resto de ciudadanos de manera que indirectamente hagan posible cierto nivel de consenso colectivo sin requerir para ello de una estructura diferenciada. La minoría, afirma López de la Vieja, no es sólo una preeminencia intelectual, sino toda aquella cualidad que es destacada por un grupo como propuesta para incorporar en su vida<sup>421</sup>.

La minoría se compone de individuos emprendedores, trabajadores en la cultura y eficaces en su labor. El sentido de la minoría selecta consiste en la vitalidad y en la frescura de sus propuestas morales y científicas, frente a la apatía o la falta de juicio crítico<sup>422</sup>. El concepto de minoría no tiene en Ortega un sentido *restringido* o *excluyente*. Se refiere fundamentalmente a un tipo de hombre que ocupa un puesto alto en el escalafón humano por sus cualidades, conocimientos y competencias cognitivas. Es por ello que debe aumentar su número todo lo posible<sup>423</sup>. Se trata de formar hombres de ideas, de cultura o de ciencia<sup>424</sup>. Ortega aspira a que en las clases directoras, “dentro de veinte años, haya un buen número de españoles personalmente activos en el trabajo de la ciencia: vereis cómo discrepando en mil cosas automáticamente coinciden siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales”<sup>425</sup>.

La ciencia, que es escasa o nula en España, es la única garantía de supervivencia moral y material de Europa. Ortega considera que en España no queda otra que clamar hasta la extenuación por la cultura y por la ciencia europeas, pues en nuestra nación no hay sombra de ciencia:

“Podrá haber algún que otro hombre científico (...). El caso Cajal y mucho más el caso Hinojosa, no pueden significar un orgullo para nuestro país: son más bien una vergüenza porque son una casualidad (...). Somos culturalmente insolventes, arrastramos una deuda secular de

---

<sup>420</sup> *Sencillas reflexiones*, O.C, I, 598.

<sup>421</sup> Véase López de la Vieja, M.T. (Ed.): “Élites sin privilegio”, en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, *En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 144 y ss.

<sup>422</sup> Véase Peris Suay, A.: *op.cit.*, p. 196.

<sup>423</sup> Véase *ibíd.*, p. 196.

<sup>424</sup> Ortega aspira a una vida jerarquizada y ésta se conquista con la autoridad científica (Véase Villacañas, J. L., “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 32).

<sup>425</sup> *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 98 .

espíritu (...), estamos inscritos en el libro negro cultural de Europa (...). No hay en España ciencia, pero hay un buen número de mozos ilusos dispuestos a consagrar su vida a la labor científica. Es menester hacerles posible la vida y el trabajo. Solo quieren vivir con modestia, pero suficientemente e independientemente: solo quieren que se les concedan instrumentos de trabajo: bibliotecas, bolsas de viaje, laboratorios. Esa juventud severa y laboriosa es la única capaz de salvar los últimos residuos de la dignidad intelectual y moral en nuestra sociedad”<sup>426</sup>.

Uno de los principales reclamos para España por parte de Ortega y su generación radica en la importancia que conceden a la construcción y difusión del saber científico a través de bibliotecas. Se quejan de que no exista en ninguna biblioteca pública en Madrid, ni privada seguramente, las obras de Fichte. Hasta hace pocos días, afirma Ortega, tampoco existían las de Kant: “hoy las ha adquirido el Museo Pedagógico en una edición popular. No existen las obras de Harnack ni de Brugmann (...). Este hecho (...) es lo que insisto en llamar diferencia específica de España con respecto a los demás pueblos de Europa”<sup>427</sup>. España debe producir ciencia y poner todos su esfuerzos en la difusión del saber a través de la fundación de bibliotecas de libros científicos modernos, pues en España hoy es muy difícil realizar trabajos científicos, salvo en “algunas materias, es decididamente imposible. La Biblioteca Nacional es inservible, apenas si basta para asuntos de historia y literatura, que son las disciplinas menos europeas. Las demás ciencias se hallan por completo desprovistas de material bibliográfico. Faltan las obras más elementales (...). Creo que una biblioteca de libros científicos (y claro está que esto quiere decir libros científicos extranjeros) es institución (...) urgente (...); sin una biblioteca medianamente provista, España vive deshonrada”<sup>428</sup>.

De esa juventud predispuesta para el trabajo científico y deseosa de contar con grandes centros difusores y aglutinadores del saber como son las bibliotecas, formaba parte el propio Ortega y todos los miembros intelectuales de su generación, que formaban como “un pueblo dentro de otro pueblo”<sup>429</sup>. Parte de esa aristocracia cultivada se ha formado en las ciencias superiores y se ha propuesto iniciar o impulsar una *Asamblea* para el fomento de las actividades o labores científicas en España<sup>430</sup>. Anhelan la introducción y el arraigo de la ciencia en España:

---

<sup>426</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 191 s.

<sup>427</sup> *ibid.*, p. 191.

<sup>428</sup> *Pidiendo una biblioteca*, O.C, I, 238.

<sup>429</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 189.

<sup>430</sup> Sobre esta Asamblea para el progreso de las ciencias volverá a hablar Ortega en la fecha de 1934 en términos muy pesimistas, cuando dice que “hubo una época muy determinada –el último tercio del siglo XIX y los primeros años del XX–, durante la cual se fundaron en todos los países de Europa asambleas para el progreso de las ciencias. La española es una de las últimas. Fue creada hace unos

“Esta Asamblea científica abrirá sus sesiones en Zaragoza durante el otoño próximo. Se trata de que concurran en ellas los pocos o muchos aficionados a estudios matemáticos, naturales, filológicos y filosóficos que haya en España, y que nos dejen una medida bastante exacta de la intensidad de la cultura que alcanza nuestro pueblo a la hora de ahora. Tal proyecto exige de nosotros, ignorantes, cultos y entreverados, amor y solicitud. ¿Conseguiremos algo? Alguien ha tachado de pesimistas mis pensamientos, y esto me parece injusto. Son compatibles dentro de un mismo corazón el optimismo europeo y cierto pesimismo provincial limitado a las cosas de nuestra patria. Si creemos que Europa es ciencia, habremos de simbolizar a España en la inconsciencia, terrible enfermedad secreta que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo”<sup>431</sup>.

Esa minoría selecta y cultivada se ha propuesto contribuir al mejoramiento cultural y científico de la raza nacional<sup>432</sup>. Una minoría compuesta por hombres de ciencia o de cultura superior que de lo oscuro aspiraban hacia lo claro, recreando una de las más célebres frases de Goethe. Una generación que se afana por elevar el nivel intelectual y vital del hombre medio español, hacer que éste también llegue a interesarse por los temas científicos y deje de estar agarrado al terruño intelectual provinciano. Se afanan por inyectar en el hombre medio hábitos críticos y metódicos, rigurosos o científicos. Esa élite intelectual y científicamente superior se interesa por que en el hombre medio despierten las ideas que yacen adormecidas en su interior (mayéutica socrática). Como dice Carlyle, lo propio del pensador es despertar con su discurso “la adormecida capacidad de los demás transformándola en Inteligencia”, de modo que, “una vez oído, declaran todos que era eso lo que estuvieron a punto de manifestar, originándose en ellos las Ideas como si despertasen de un letárgico y doloroso sueño”<sup>433</sup>.

---

veinticinco años. (...). Colaboré, aunque externa y adventiciamente, en su fundación. Si yo hubiera dicho entonces a los iniciadores de tal sociedad lo que yo entonces sospechaba, si no vendrá un tiempo en que esta *asamblea para el progreso* de las ciencias tenga que convertirse en asamblea para la defensa de las ciencias (...). Nada de esto hubiera parecido posible a los hombres que hacia 1910 fundaron la Asamblea española para el progreso de las ciencias. La idea de que la ciencia pudiese volver a estar en peligro no podía hallarse en el horizonte de aquella generación” (*La época de un progreso y la época de un peligro*, O.C,V, 315 s).

<sup>431</sup> *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 187 s.

<sup>432</sup> Véase Salmerón, F.: *op.cit.*, p. 214.

<sup>433</sup> Carlyle, T.: *Los héroes. Culto de los héroes y de lo heroico en la historia*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1967 (1ª edición), p. 58.

## 2

# **ANÁLISIS Y EXPLICACIÓN DE LOS CONCEPTOS *MASA Y MINORÍA SELECTA* EN LA ETAPA FENOMENOLÓGICA DE LA GÉNESIS DE LA RAZÓN VITAL DE ORTEGA**

“En torno al héroe todo se convierte en tragedia” (Nietzsche)

En este segundo periodo, el aristocratismo orteguiano acusa los *nuevos* planteamientos filosóficos y políticos de Ortega. Éste se distancia expresamente del neokantismo culturalista e idealista de primera época y se aproxima al realismo fenomenológico del mundo de la vida (*Lebenswelt*), en el marco del cual anunciará, aunque no con el desarrollo que adquirirá posteriormente, el sistema de la razón vital, concretamente en 1915, en su trabajo *Investigaciones psicológicas*. La fenomenología y la *razón vital* adscrita a ella, le sirven a Ortega como instrumento para descubrir el sentido o *lógos* de su circunstancia más inmediata y cercana, y así aspirar a una plena claridad sobre las cosas y sobre sí mismo. Salvar intelectual y vitalmente la circunstancia es salvarse a sí mismo de un potencial naufragio interior. Aquí radica la misión del héroe como modelo de minoría selecta. Ortega intentó serlo a su manera. Se trata de una figura literaria que ejemplifica la dimensión trágicómica de la vida; pero sobre todo manifiesta un sentimiento deportivo y lúdico de la existencia que Ortega defiende a ultranza frente al sentimiento trágico de la vida de Unamuno y del pensamiento existencialista. Si la vida fuese solo Nada –como piensa Heidegger y todo el existencialismo– la única acción congruente e inevitable sería, en opinión de Ortega, suicidarse. La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de dos dimensiones entitativas, a saber: angustia y deporte. Por eso desde sus primeros escritos Ortega ha opuesto a la exclusividad de un sentido trágico de la vida que Unamuno retóricamente propalaba, un sentido deportivo y festival de la existencia: “No creo, pues, en el sentimiento trágico de la vida como formalidad última del existir humano. La vida no es, no puede ser, una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles”<sup>434</sup>.

---

<sup>434</sup> *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 296 s. Véase Vela, F.: *Ortega y los existencialismos*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1961. F. Vela afirma que para los existencialistas (Kierkegaard, Jaspers o Heidegger, etc.), la existencia auténtica como tipo de vida elevado, supone una vida angustiada o desesperada, que Ortega no comparte. Para éste, junto a la Nada y la angustia aparece una infinita alegría creadora de condición eminentemente lúdica. La angustia no es el elemento esencial o constitutivo de la vida (Véase *ibid.*, pp. 46 y ss).



Desde 1913/14 su pensamiento también delata la importancia de una vida, en el sentido más llano del término, pensada desde la razón o el concepto. Éste, en su forma de cultura reflexiva, nos otorga la claridad y seguridad buscadas respecto de las circunstancias en que se desenvuelve la propia vida. Cultura –afirma Ortega en 1914– no es la vida toda, “sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad (...), el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”<sup>435</sup>. Ortega nos hace ver progresivamente a través de sus escritos la atención que merece un tipo de razón enlazada con la vida, cuyo primado se va imponiendo gradualmente. El ideal de la salud, presente ya desde 1911, se consolida en un pensamiento comprometido con la cultura y, sobre todo, con la vida. Un pensamiento que apuesta por la síntesis, en el campo epistemológico, de la cultura de las profundidades y la cultura de las superficies (subsumir germanismo y mediterraneismo en una unidad superior).

La razón vital, expuesta formal u oficialmente en 1923 en *El tema de nuestro tiempo*<sup>436</sup>, incorpora ese saludable ideal clasicista o integrador de los polos más contrapuestos, y a partir de 1924, también asume el sentido histórico de la propia vida<sup>437</sup>. Existe un indudable cordón umbilical entre *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923) en cuanto a la importancia del binomio cultura-vida, aun cuando el concepto de vida evoluciona en el pensamiento de Ortega. Ambas obras vertebran este segundo periodo a nivel filosófico. La razón vital e histórica lidera el pensamiento filosófico de Ortega en los años veinte y adquirirá su expresión más desarrollada o profunda a partir de 1929, cuando se una a la metafísica de la vida humana.

En función de la fenomenología y de este nuevo modelo de razón inscrito en la vida como realidad histórica se define el aristocratismo de la segunda etapa del pensamiento de Ortega. Éste recupera la idea de la pedagogía social como programa político, aunque en un marco realista y no idealista o culturalista (neokantiano). Ortega reclamará la ayuda de los individuos más sobresalientes en todos los campos de la sociedad y de todos aquellos sujetos que como él se dedican por vocación al ejercicio de la intelectualidad. A todos ellos les insta para que contribuyan a la educación política de las masas desde un uso ponderado de la razón. Esto es lo que las minorías tendrán que

---

<sup>435</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, 786.

<sup>436</sup> *El tema de nuestro tiempo* se publicó en 1923, si bien es verdad que se trata de un trabajo que sirvió a Ortega para inaugurar el curso académico 1921/22 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>437</sup> En 1924, Ortega afirma que “la razón queda incompleta si se la reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico” (*El sentido histórico*, O.C., III, 698).

transmitir a la muchedumbre, a saber: actuar en la vida desde la razón o desde la componente cultural, desistiendo de sus pretensiones soberanistas. En el campo artístico, los conceptos *masa* y *minoría selecta* también son plenamente fecundos. Así se desprende de la obra de 1925 que lleva por título *La deshumanización del arte*, a cuyo estudio y análisis dedicaremos un apartado de este capítulo.

Mi tesis es que el aristocratismo orteguiano de esta segunda época muestra un perfil fenomenológico e intelectual, pensado desde la razón vital como razón histórica.

A continuación expondré los nuevos planteamientos filosóficos que emergen en la obra *Meditaciones del Quijote* (1914), sin olvidar las principales tesis de la obra de 1923 *El tema de nuestro tiempo*. En un segundo apartado me ocuparé de la repercusión del giro fenomenológico en el plano político al hilo del análisis de la obra *Vieja y nueva política* (1914). En los apartados tercero y cuarto analizaré los conceptos de masa y minoría selecta en el horizonte del año 1914 jalonado por las *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y nueva política* y en el del año 1922 en que aparece *España Invertebrada*. Finalmente, como corolario de este segundo capítulo, analizo el aristocratismo del pensamiento orteguiano contenido en *La deshumanización del arte*.

## 2.1.— UN NUEVO PROYECTO FILOSÓFICO DESDE LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA DE LAS *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*

En su obra *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega se propone hacer, desde la fenomenología<sup>438</sup>, *experimentos de nueva España*<sup>439</sup>. Su objetivo es contribuir al nacimiento

---

<sup>438</sup>Sabemos por el propio Ortega que, en 1912, estudió seriamente la fenomenología de Husserl (Véase *Prólogo para alemanes*, O.C.83, VIII, 29 y ss), que, como señala Cerezo, se convirtió en “una adquisición permanente” de su pensamiento (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 192). La presencia de Husserl en las *Meditaciones* es tan abrumadora que le lleva a P. W. Silver a afirmar que, en esta obra, Ortega no es otra cosa que un “fenomenólogo mundano” que “construyó una filosofía mundana que gustaba denominar razón vital o histórica” (Véase Silver, P.W.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote”, de Ortega y Gasset*, versión española de Carlos Thiebaut Luis André, Madrid, Alianza, 1978, pp. 102 y ss). Para un análisis detallado de las relaciones de Ortega y la fenomenología, véase San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, así como San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la Primera Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992. Véase también el libro de Antonio Gutiérrez Pozo, *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Mileto Ensayos, 2003, pp. 114 y ss.

<sup>439</sup>Véase *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 762. Véase también Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 88 y ss.

(o “salvación”) de una España vital, germinal o vertebrada en todos los órdenes (social, político, pedagógico, intelectual, económico, etc)<sup>440</sup>.

El discurso filosófico de *Meditaciones* se encuentra en plena continuidad en muchos aspectos con las ideas de *Vieja y nueva política*. No en vano se trata de dos ensayos que responden a una misma circunstancia espacio-temporal con graves insuficiencias de todo orden que han sido advertidas por nuestro autor. Una circunstancia político-institucional e histórica constitutivamente enferma en su médula social. De esta situación da buena cuenta la anquilosada o *agarbanzada* España bipartidista de la Restauración, connivente con un tipo de instituciones estatales obsoletas o decadentes que olvidan las corrientes de vitalidad de la nación española. En ambas obras, Ortega se distancia, sin duda alguna, del idealismo racionalista o constructivista de la época moderna que ejemplifica, a nivel político, la España restauracionista. Una España oficial que obedece a esquemas ideales o abstractos. Estos últimos marginan la vida esencial o inmediata en favor de unas instituciones oficiales sin prestigio que se desmarcan de la cotidianeidad vital o mundanal de los ciudadanos<sup>441</sup>.

En *Meditaciones* y en *Vieja y nueva política*, Ortega se pregunta por el preocupante devenir de la circunstancia española que constituye la otra mitad de su persona. La salvación de sí mismo depende directamente de la salvaguarda de su circunstancia personal más cercana. No se trata, como en la época del idealismo *constructivista* neokantiano, de salvarse atendiendo únicamente a los generosos dictados de una razón pura legisladora o autónoma, sino de atender a uno mismo y a las circunstancias espacio-temporales en que se realiza ese *sí mismo* que es cada individuo en cuanto persona<sup>442</sup>. El yo puro e incondicionado del mundo del idealismo moral se transmuta en

---

<sup>440</sup>Como muy acertadamente afirma José Luis Villacañas en su edición de *Meditaciones del Quijote*, Ortega reconoce su amor por la circunstancia española y su deseo de llevar la realidad española a su máximo significado. Como Maeztu, él quiere otra España. Como el amante desea la perfección del objeto amado, Ortega desea llevar la circunstancia española a la perfección, a fin de que revele todo su valor. Para eso, se debe conectar la circunstancia española con el contexto que ha de prestarle significado. Esto sólo es posible si España se conecta a valores éticos racionales, grandes, poderosos, capaces de provocar fe, generosidad, almas robustas, espíritus fuertes a lo Nietzsche (Véase Villacañas, J. L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 118). Discrepo, sin embargo, de José Luis Villacañas cuando afirma que Natorp será la figura central de *Vieja y nueva política* y Cohen la clave de *Meditaciones del Quijote* (Villacañas, J. L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 51 y ss). Considero que en 1914 Ortega ha dejado atrás el idealismo constructivista o racionalista obtenido en las fuentes neokantianas, aun cuando haga referencias, como en el caso de *Meditaciones*, a su maestro marburgués Hermann Cohen.

<sup>441</sup>Véase Carvajal Córdón, J.: “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, en López de la Vieja, M.T. (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 195-209.

<sup>442</sup>En el *Prólogo para alemanes*, Ortega da cuenta de su reacción contra el neokantismo: “En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote*; en él se iba a ver cuál era la reacción de mi

un yo individual o personal en relación viviente, pre-intelectual o ejecutiva con el mundo de la vida o dramático de las cosas<sup>443</sup>, a cuyo sentido (valor universal) o salvación se accede mediante una intencionada labor reflexiva o conceptual que también posibilita la salvación del yo espontáneo en yo cultural o reflexivo, autoconsciente. Salvar las circunstancias es, como afirma Cerezo, salvarse<sup>444</sup>. Atendamos a la más conocida sentencia de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus est*, leemos en la Biblia”<sup>445</sup>. Una circunstancia nacional que carece de un saludable o enriquecedor espíritu o *lógos* filosófico-reflexivo acorde con los nuevos tiempos.

¿A qué responde básicamente esta situación de insuficiencia espiritual e intelectual? ¿Cuáles son las causas? ¿Y las soluciones? El problema de España responde, en una de sus vertientes, a su aislamiento respecto de la Europa ilustrada, filosófica y científica. Se trata de una preocupación que Ortega manifiesta desde su mocedad al comienzo mismo de su producción intelectual y que mantiene en estos momentos. Es cierto que los planteamientos teóricos no son los mismos entonces y ahora.

---

espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología (...). Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta: *Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual*. Esta es la realidad radical. Lo demás es abstracto, genérico, esquemático, secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, esa realidad radical no consiste en conciencia, sino en una radical dualidad unitaria”. Para Ortega, nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre el yo y sus circunstancias. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo a través de ésta comunica con el universo. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario y según Ortega, que la realidad del hombre era la cultura. Pero Ortega dice: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia son diversos nombres para una misma cosa (...), es preciso retroceder todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida, lo inmediato”. El resto de su producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado “en este mi primer libro. He polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo (...). Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote, todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias” (Véase *Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 43 y ss).

<sup>443</sup>Me refiero a esa relación que constituye el vivir, el humano vivir, es decir, al hombre en simple y primaria coexistencia con las cosas, en relación pre-intelectual con ellas, teniendo que habérselas con ellas: “Detrás de la naturaleza está el pensamiento, la teoría; pero detrás del pensamiento está nuestra simple, concreta y dramática vida, la de cada cual, que nos obliga a pensar y teorizar; está el hecho absoluto que es la humanidad como vida de la persona, como mi vida (...), hemos trascendido todo idealismo y hemos puesto la planta del pie fuera del círculo de ideas que se llama edad moderna” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 181).

<sup>444</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 31.

<sup>445</sup>Con esta famosa sentencia de *Meditaciones del Quijote* Ortega condena intelectualmente tanto el realismo como el idealismo filosóficos. Abandonar el idealismo es “lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso” (*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 41).

En su primera etapa neokantiana, Ortega apuesta por la modernización de España, por su apertura a la Europa moderna (“europeísmo de juventud”) mediante una importante acción pedagógico-intelectual y aristocrática de índole neokantiana racional-socialista. El problema de España es la ausencia de Edad Moderna, esto es, de ilustración racionalista. España se había quedado en los umbrales de la Edad Moderna<sup>446</sup>. La Modernidad filosófico-cultural de Europa no había llegado a España. Los problemas de España eran de Modernidad. La historia moderna de España se reduce probablemente a la historia de su resistencia a la cultura moderna, que es la cultura europea. España es la única raza europea “que ha resistido a Europa”<sup>447</sup>. De ahí que Ortega considere de una importancia radical la *europización* o *modernización* de España. Esta última se traduce en la necesaria incorporación del espíritu filosófico-cultural de la Edad Moderna. A la ausencia de modernidad en España también ha contribuido activamente el casticismo, el aldeanismo o el tradicionalismo que se resuelven en impresionismo o sensualismo materialista del que presumen la mayor parte de los ciudadanos españoles. Estos tienen el intelecto adormecido. Es por ello que Ortega manifiesta a lo largo de toda su obra una enorme inquietud por los temas pedagógicos o de cultura superior de índole humanística. La pedagogía social se convierte, nuevamente en esta segunda época, en un programa político que ha de liderar una minoría intelectual reflexiva, cuya misión no es otra que la ilustración o apertura de horizontes culturales de las masas. Con el inicio de la *Gran Guerra* en 1914 a Ortega le preocupa el desconcierto socio-político y bélico de Europa. Es lógico, pues hablamos de un pensador comprometido con sus circunstancias. Una situación que, si bien es verdad despertará en él algún tipo de reservas respecto de la apertura de España a Europa, no mermará su rico o saludable europeísmo cultural, aun cuando éste no se identifica, a partir de su segundo periodo intelectual, con los principales logros de la época moderna<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup>Véase San Martín, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en *Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 274.

<sup>447</sup>Una visita Zuloaga, O.C, I, 534.

<sup>448</sup>Por ello, en *España Invertebrada*, Ortega afirma que el hecho de que España no haya sido un pueblo *moderno* “es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada Edad Moderna toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos (...), aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida humana (...), sobre la vida europea (...). Racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo (...), son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna (...), propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su vigor de excitantes vitales” (*España Invertebrada*, O.C, III, 507).

En su segunda época, Ortega se propone superar definitivamente la modernidad, el idealismo (racionalismo) constructivista y cientificista en que había sido educado por sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp; pero no perderá de vista sus deseos europeístas o aperturistas. Toda la filosofía de Ortega estará a partir de 1912/13 orientada por esa idea directora, a saber, la superación de la filosofía moderna sistemática que defiende una racionalidad alejada de la vida. Ésta pasa ahora al primer plano de atención: “La religión y la poesía son para la vida”<sup>449</sup>. La superación de la modernidad se resuelve en una vuelta a la vida personal o elemental de la conciencia inmediata, a la vida más allá de los prejuicios o ficciones que la entorpecen, a la insustituible vida personal e individual, que sería según Ortega la esencia constituyente del germanismo gótico celoso de grandes dosis de vitalidad<sup>450</sup>. Este sería el punto de partida de toda toma de consideración<sup>451</sup>.

Sin embargo, Ortega sigue apostando, si no por *modernizar*, sí al menos por ilustrar, germanizar o europeizar a España: “la enfermedad de España –afirma Ortega en 1913– no es otra que su alejamiento de Europa, es decir, de ciencia”<sup>452</sup>. Es indudable que Ortega se esforzó por lograr que España se dejara seducir por la influencia cultural de Alemania, más allá de “una alianza política”, que para Ortega carece de sentido. La influencia cultural de Alemania sobre nuestra nación es la única esperanza de restauración étnica de España<sup>453</sup>.

---

<sup>449</sup> *Arte de este mundo y del otro*, O.C, I, 436. Desde 1911 Ortega se comienza a decantarse, pero muy sosegadamente, por el primado de la vida. Ciertamente es que en su artículo de 1910 *Adán en el paraíso*, encontramos (desde presupuestos de la filosofía neokantiana) la categoría de la vida: “Adán, el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como problema (...). Adán en el paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida (...). El hombre es el problema de la vida” (*Adán en el paraíso*, O.C, II, 64 s). Pero la vida no es, en esta primera época, la realidad radical, sino que se concibe como el Ideal, la realización de la cultura como imperativo de índole moral. En su época de juventud, Ortega no concibe la vida como realidad con absoluta primacía en que aparecen el resto de cosas. La realidad primaria es la cultura en este primer estadio filosófico y la vida se define en función de ella.

<sup>450</sup> De modo correlativo, a nivel político, Ortega defenderá la tesis de que donde no ha llegado el germanismo no ha calado el liberalismo como uno de los sentimientos vitales más saludables, que apuesta por la defensa de la vida personal o del individuo de cualquier tipo de coacción social o estatal. Del liberalismo como fenómeno político y, sobre todo, como sentimiento radical sobre la vida personal me ocuparé en el cuarto capítulo.

<sup>451</sup> Véase San Martín, J.: *op.cit.*, pp. 274 y ss. Discrepo, sin embargo, de Javier San Martín cuando dice que Ortega a partir de su segunda época, cuando asume la fenomenología como filosofía rectora, ya no habla de europeizar. Ortega, doy buena muestra de ello, apuesta por la europeización, pero no por la *modernización* en el sentido de incorporar los principios epistemológicos de la cultura moderna (racionalismo, idealismo moral o práctico, etc). Europeizar no es otra cosa que abrir el espíritu español a las corrientes intelectuales, científicas, artísticas e innovadoras de fuera.

<sup>452</sup> *Competencia*, O.C, I, 604.

<sup>453</sup> No se confunda –afirma Ortega en 1915– la cuestión de “una influencia intelectual de Alemania sobre España con la de una alianza política. Aquélla me parecía y me sigue pareciendo la única esperanza de restauración étnica de España, ésta me parecía una cosa sin sentido” (*Una manera de pensar*, O.C, I, 913)

Para Ortega era de una notable importancia la apertura de España a la meditación reflexiva, en suma, al concepto; pero sin que éste aplaste o margine la vida inmediata que es lo que ocurría, en efecto, bajo el yugo epistemológico racionalista de la modernidad. Se trata de que la plenifique o sobreeleve a la forma de la vida reflexiva o consciente en que se nos ofrece el *ser* como significación o sentido (valor) cultural universal de las circunstancias. Nos situamos en un nivel de reflexión de índole *fenomenológica* tendente a situar a España en un óptimo nivel histórico, a la altura de los tiempos filosóficos. Ortega señala claramente qué le falta a España para alcanzar la altura de los tiempos:

“Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración”<sup>454</sup>.

Una integración que ejemplifica su *ideal de la salud* o principio epistemológico integrador del mundo meditativo del concepto y del mundo de las meras impresiones o superficialidades<sup>455</sup>. Ese ideal de la salud se resuelve, no mucho más tarde, en razón vital,

---

<sup>454</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 790.

<sup>455</sup> Las impresiones forman un tapiz superficial, donde “parecen desembocar caminos ideales que conducen hacia otra realidad más honda. La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atentos a nosotros mismos (...). Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral. En la meditación, nos vamos abriendo camino entre masas de pensamientos, separamos unos de otros los conceptos. Pero hay quien es incapaz de realizar este esfuerzo; hay quien, puesto a bogar en la región de las ideas, es acometido de un intelectual mareo”. Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre el mundo de las meras impresiones y el mundo meditativo del concepto, o lo que es lo mismo, entre la cultura germánica y la latina, o como dirá Ortega luego, entre la cultura germánica y la cultura mediterránea. Aquella –la cultura germánica– es la cultura de las realidades profundas, y ésta –la cultura mediterránea– la cultura de las superficies. En rigor, pues, dos dimensiones distintas de la cultura europea integral: “Pero no existe entre ambas una diferencia de claridad” (Véase *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 773 y ss). Así lo ha entendido también Pedro Cerezo Galán, para quien el problema de la cultura integral era en términos epistemológicos el problema de la síntesis entre impresión y concepto (Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 28 y ss). Ortega emplea en *Meditaciones del Quijote* la metáfora de los árboles y el bosque a propósito de la distinción entre profundidad y superficie. Los árboles, afirma Ortega, no dejan ver el bosque. La profundidad “está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse. El bosque huye de los ojos (...). El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que es así, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latentes el resto de ellos, y sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal. Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella. Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es el verdadero pecado capital. Esto acontece

a la que Ortega alude al menos desde 1915, aunque formalmente es analizada con más detenimiento en 1923, en *El tema de nuestro tiempo*<sup>456</sup>. La idea de la razón vital será profundamente desarrollada a partir de 1929, que es cuando Ortega presenta su metafísica de la vida humana como realidad radical.

Para esta nueva teoría que ahora nos propone Ortega, la razón es sólo una forma y función de la vida:

“La cultura es un instrumento biológico y nada más. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo (...). La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética, quienes han de servir a la vida”<sup>457</sup>.

---

cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas (...), de igual suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrehaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape”. Según Ortega, hay gentes las cuales exigen que les hagamos ver todo tan claro como ven esta naranja delante de sus ojos. La mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas. También afirma Ortega que de no haber otro modo de ver que el pasivo de nuestra visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros. El pensamiento persigue la esencia del bosque. Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, “habrá de presentársenos, y al presentársenos habrá de ser de tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia (...). Me ha enseñado este bosque que existe un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidad aparecen otras, nuevos planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos, esperan que ascendamos a ellos, que penetremos hasta ellos, estas realidades superiores nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas (...), sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas”. Lo que Ortega nos quiere decir es que hay sobre el pasivo un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: “las llamó *ideas* (...). La dimensión de profundidad (...) se presenta siempre en una superficie (...), esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamo escorzo. El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual” (Véase *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 765 y ss).

<sup>456</sup>Va a ser en 1915, en la obra *Investigaciones psicológicas* —esta obra, como afirma Paulino Garagorri, confluye con *Meditaciones del Quijote*—, cuando Ortega nos hable del sistema de la razón vital, aunque, como se puede observar en esta obra, el pensador madrileño está inmerso de lleno en el continente fenomenológico, pues dice que ninguna proposición de las ciencias de la realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo “en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas (...). Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo sistema de la razón vital” (*Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 392). En *Meditaciones del Quijote* afirma Ortega contundentemente que “la misión del concepto no estriba (...) en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!” (*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 784). Cómo no ver en esta cita de 1914 un claro anticipo de la razón vital.

<sup>457</sup>*El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 593. No es la cultura quien sufre ataques, sino el culturalismo: “Ciencia, moral y arte —en una palabra, la cultura— han pretendido —afirma Ortega en 1924— suplantar la realidad. Por eso se fabricó la filosofía de la cultura. Hoy se presiente que esa suplantación es inaceptable. La cultura no puede ser el valor supremo y absoluto. La ciencia tiene que ceder el rango a la vida, el hombre teórico al hombre integral” (*Generación contra generación*, O.C, V, 702).



La razón vital recoge en su seno el equilibrio entre la cultura y la vida, dos imperativos que desde 1914 servirán a Ortega para hacer de España una tierra firme para el espíritu: “Esto es lo que no podrá nunca ser nuestra cultura si no afirma y organiza su sensualismo –*pathos materialista o de sur*– en el cultivo de la meditación”<sup>458</sup> que Ortega ejemplifica con la expresión *pathos trascendental o del norte*.

Ortega se interesa por los dos polos del hombre europeo, por las dos formas extremas de la patética continental, a saber, racionalismo o idealismo y materialismo o naturalismo, es decir, alma gótica y alma mediterránea<sup>459</sup>, pero en el marco de un realismo fenomenológico y no de un idealismo culturalista (característico del primer periodo). Ambas corrientes epistemológicas se integran en una forma superior, a saber, el ideal de la salud que desde 1911 “es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas”<sup>460</sup>.

En el próximo apartado, me ocuparé con cierto detenimiento del impacto de los planteamientos filosóficos de esta segunda etapa del pensamiento de Ortega en el campo político. Mi propósito es mostrar cómo lo filosófico y lo político diseñan el aristocratismo del pensamiento de Ortega en este segundo periodo.

## **2.2.– REPERCUSIÓN DEL GIRO FENOMENOLÓGICO EN EL PLANO POLÍTICO EN ESTA SEGUNDA ÉPOCA: UNA MIRADA SOBRE *VIEJA Y NUEVA POLÍTICA***

En este apartado mostraré, sobre todo, cuáles fueron las principales ideas políticas que vertebraron el pensamiento orteguiano en este segundo periodo. Esto me obliga, inexcusablemente, a centrar mi atención, en primer lugar, en el discurso político de Ortega tal y como éste se desarrolla entre 1914 y 1920. Estos años definen su pensamiento político de segunda epoca en su totalidad. Tomaré como punto de partida su obra *Vieja y nueva política* (1914), sin olvidar la importancia que presentan sus escritos

---

<sup>458</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 790. Véase para todos estos asuntos relacionados con el raciovitalismo de Ortega, mi artículo titulado “Génesis y fundamentación del raciovitalismo orteguiano: una nueva forma de racionalidad anclada en el fenómeno de la vida”, en Carvajal Cordon, J (Coord.): *El porvenir de la razón*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2004, pp. 81-91.

<sup>459</sup> El alma mediterránea favorece una especie de *realismo impresionista o sensualista*. El alma mediterránea busca lo sensible como tal, lo superficial o meramente apariencial. No es lo más importante para ella la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad. Prefiere la sensación viva de las cosas, la apariencia de las cosas. De ahí que el alma mediterránea se regocije en el aparentismo, ilusionismo, impresionismo o sensualismo. El mundo exterior existe para ella. Todo esto le distancia enormemente del alma gótica, que se sitúa en el polo opuesto (Véase *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 778 y ss).

<sup>460</sup> *Arte de este mundo y del otro*, O.C, I, 436.

políticos del periodo que comprende los años 1915-1920, cuyas ideas diseñan el contexto en que se ubica aquella importante obra de 1914. Las ideas políticas de este periodo se verán complementadas por las ideas expuestas en la obra *España Invertebrada* (1922). En todos los escritos de esta etapa la preocupación de Ortega gira en torno a una importante cuestión: el debate entre la vieja y la nueva política. Un debate que da nombre a la obra de Ortega *Vieja y nueva política*, que aparece, afirma muy acertadamente López Frías, como culminación de la fase decisiva de su pensamiento político-sociológico entre 1907 y 1914<sup>461</sup>.

La propuesta filosófica de *Meditaciones del Quijote* se va a hacer sentir claramente en el ámbito socio-político. Atendamos si no a la conferencia de 1914 titulada *Vieja y nueva política*. En ella Ortega muestra su preocupación por descubrir el sentido o *lógos* de su circunstancia más inmediata, a saber, la circunstancia española de la segunda década del pasado siglo XX. Para tal fin se sirve de un macroproyecto de razón política de condición *fenomenológica* que aspira a mostrar lo que las cosas son en su realidad más inmediata, intuitiva o evidente. La política, en esta segunda época, consiste en declarar lo *que es*, donde *por lo que es* se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”<sup>462</sup>. La misión del político, como establece Fichte, consiste en *declarar lo que es*. Para ello tiene que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”<sup>463</sup>.

El ímpetu de Ortega por definir de forma realista la situación en la que se encuentra su país es manifiesto. Se afana por encontrar un remedio a la parálisis que sufre la vida colectiva, a la descomposición nacional que padece el pueblo español. La solución al problema español no la dará ningún imperativo intelectual o idealismo (=pecado), cuyo fundamento responde a lo que deben ser las cosas, sino una política realista que atiende a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es. El viraje del idealismo trascendentalista de la etapa neokantiana al realismo o método fenomenológico se manifiesta en el ámbito político en la defensa de una concepción de

---

<sup>461</sup>Véase López Frías, F.: *Ética y Política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, p. 185.

<sup>462</sup>*Vieja y nueva política*, O.C, I, 711.

<sup>463</sup>*ibid.*, p. 711. La misión de la política, como ha visto muy bien Antonio Gutiérrez Pozo, ha de ser el imperativo fenomenológico de ver claramente las cosas: *declarar lo que es*. No podemos salvar España, sin antes conocer la cosa misma España, sin prejuicios de ningún tipo (Véase Gutiérrez Pozo, A.: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de José Ortega y Gasset*, Madrid, Miletto Ensayos, 2003, p. 258).

la vida en la que las instituciones, la política, los partidos oficiales y el Estado han de estar al servicio de los individuos y no al revés, éstos al servicio de aquéllos. La tarea política de Ortega desde 1912/13 consistirá, como muy acertadamente afirma el profesor Javier San Martín, en mostrar que los males de España provienen de la falta de realidad vital<sup>464</sup>. Esta situación responde al yugo que impone una España, que a nivel político, institucional u oficial (solamente a este nivel)<sup>465</sup>, se muestra connivente con un tipo de razón moderna, pura o idealista alejada de los intereses de la vida. La filosofía de Ortega se muestra favorable al primado de la vida a partir de 1914 e incluso antes: “no es vivir con orden, es –afirma Ortega en 1914– vivir primero”<sup>466</sup>, pero sin olvidar la importancia de conducir lo vital a su propio perfeccionamiento o plenitud reflexiva superior que es lo que aporta el uso del concepto.

La vieja política o política idealista y doctrinaria ejemplifica, a nivel institucional, el reduccionismo epistemológico de la modernidad a nivel político (la concepción moderna de la política doctrinaria o formalista). Aquél se resuelve o transmuta en revolucionarismo impulsado por esquemas de acción ideales o abstractos incongruentes con la realidad más inmediata.

Los nuevos tiempos obligan a adoptar una nueva forma de hacer o pensar la política de acuerdo con los planteamientos de Ortega a partir de 1914. Es a partir de entonces cuando el filósofo intensifica sus críticas al idealismo (subjetivista) de la modernidad en todas sus vertientes y continúa apostando por una nueva política que promocióne la vida e incite a vivir. Atendamos sobre todo a su propuesta, a partir de su segunda época, de una política realista o política objetiva de realización. Esta última se alimenta del método fenomenológico. Éste, al menos en la filosofía de Ortega, se ajusta en sumo grado a la realidad social pero sin olvidar la vida personal, que a partir de ahora comienza a prevalecer. La única política estimable en este momento es la política realista y el verdadero sentido de ésta consiste, más que en aceptar la realidad, en hacerla. La

---

<sup>464</sup>Véase San Martín, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, p. 275.

<sup>465</sup>Al nivel de la cotidianidad vital o mundanal, España se encuentra presa de un desorbitado sensualismo impresionista y vulgar materialismo. Este es el que Ortega se ha propuesto superar a través del uso del concepto, de una importancia inusitada en su obra *Meditaciones del Quijote*, que como se ha dicho constituye la base filosófica sobre la que se levanta su obra *Vieja y nueva política*.

<sup>466</sup>*Vieja y nueva política*, O.C, I, 719. Ahora el centro de todo está en el mundo vital y no en la cultura o en la reflexión, como ocurría en la primera época neokantiana. La misión de la cultura ya no consiste en la construcción de ideales de razón pura a los que debía adaptarse la vida, sino que consiste en conducir lo vital a su posible plenitud. La cultura normativa neokantiana deja paso a una cultura terapéutica raciovital de raíz fenomenológica, cuyo fin es potenciar la vida española, amándola y comprendiéndola (*amor intellectualis*), para que así la vida española llegue a la posesión de sí misma (Véase Gutiérrez Pozo, A.: *op.cit.*, pp. 258 y ss).

realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina:

“El realismo (...) nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas. Toda cosa concreta (...) contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de las cosas, no el nuestro, es el verdaderamente respetable. El ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía (...), le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político no es ya más que la forma laica de la beatería”<sup>467</sup>.

La política realista o de realización de condición fenomenológica tiene como misión contribuir activamente en la construcción de una España vital, germinal, noble, fértil, vertebrada o en pie<sup>468</sup> (de acuerdo con los principios de la nueva política o política de nación). Una España vital que margine a la España oficial o legalista, caduca e incompetente, sin autoridad ni prestigio (vieja política o política de Estado) del régimen canovista restauracionista<sup>469</sup>. Una política de realidades, de expertos o minorías intelectuales y no de ideólogos legalistas conniventes con la vieja política<sup>470</sup>.

Los partidos políticos oficiales han sido partidos fantasmas, exangües o sin virtud, prestigio o respeto<sup>471</sup>. Sólo atendían a esquemas ideales o abstractos que no se adecuaban a la realidad nacional. Fueron incapaces de asegurar la convivencia de los miembros de la nación. Las instituciones políticas oficiales –instrumentos de un Estado sin autoridad ni eficacia– han sufrido y sufren, afirma Ortega, un enorme desprestigio y están situadas fuera o aparte de las corrientes vitales centrales del alma española:

---

<sup>467</sup> *Entreacto polémico*, O.C., III, 800.

<sup>468</sup> En 1912, e incluso antes, se encuentran antecedentes de estas ideas, pues Ortega decía por entonces que “hay dos Españas, una modesta y enérgica que se inicia y pone el pie en el porvenir, otra la magnífica España pretérita” (*Calma política*, O.C., I, 541). La nueva política tiene que aspirar a la construcción de una España vital que “aspira a una existencia más plenaria, a una vida de perfecta modernidad, donde las cosas se hagan bien por los hombres más adecuados” (*La paz y España*, O.C., III, 128).

<sup>469</sup> Ortega propone una gran política española, es decir, una política vitalizada o vitalista, liberal, de izquierdas, modernizadora y reformista, que arrincone a la política arcaizante, tradicionalista o caciquil de los gobernantes de la España oficial: “Vuestro fracaso alcanza dimensiones históricas (...). ¡Atrás (...) los aniquiladores de España! ¡Atrás los que hicisteis a España, raza egregia, un pasado bochornoso, atrás con vuestras oscuras huestes tonsuradas! (...). Hay que entregar España a otras clases y maneras de hombres (...) ¡Vosotros, los mejores (...); los que tenéis inteligencia y coraje suficientes, disponeos a resumir la historia no vivida de tres siglos en una historia ardiente de tres años” (*Los momentos supremos*, O.C., III, 141).

<sup>470</sup> Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 39.

<sup>471</sup> De estos partidos oficiales sí que se puede decir a todas luces que han tendido a la oligarquía, como subrayaría el elitista clásico o tradicional Robert Michels. Su obra más célebre es *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1966. En ella nos habla de la tendencia oligárquica o aristocrática de toda organización, ya sea partido político, gremio profesional u otra asociación de este tipo.

“Yo no digo que esas corrientes centrales de la vitalidad nacional sean muy vigorosas (...), pero robustas, o débiles, son las únicas fuentes de energía y posible renacer. Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de la sociedad —que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad—, todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido”<sup>472</sup>.

Esta situación obliga a todos aquellos preocupados por el devenir de España a contribuir desde todos los sectores sociales a la forja de una nueva organización social y político-administrativa. Se trata de renovar el espíritu de las instituciones políticas democráticas y, sobre todo, de modificar la mecánica histórica que ha producido la decadencia española. Ortega se afana por la organización nacional de España, es decir, por estructurar la vida española u organizar su potencialidad histórica, en suma, su vertebración. Ésta se traduce en el fomento —léase enriquecimiento— de la vitalidad nacional. Una empresa que ha de convertirse en proyecto común de futuro y a la que deben contribuir todos los ciudadanos, las nuevas generaciones, a las que Ortega insta a la actuación política<sup>473</sup>. Éste reclama el apoyo de las muchedumbres dolientes, pasionales e inconscientes, y no sólo de todos aquellos individuos que gozan de privilegios sociales por nacimiento o personal esfuerzo. Ortega reclama la ayuda de los obreros, los militares, los técnicos, los industriales, etc. Son necesarias todas las manos, tanto “la del militar como la del obrero”<sup>474</sup>. Sin embargo, Ortega también considera de una enorme importancia la ayuda de las minorías selectas que viven, principalmente, en ocupaciones intelectuales. A todas ellas les insta a una labor de acción pública orientada a la educación política de las masas. Y advierte a estas minorías que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio ni renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales. Es preciso que vayan a ella como médicos o economistas, como industriales, como técnicos, como ingenieros, como profesores o como poetas. Es necesaria la colaboración de los nuevos hombres, es decir, de una minoría entusiasta, tenaz o eficaz. Esta pléyade de individualidades superiores ha de contribuir al despertar de las masas a la sensibilidad política. Potenciar un mínimo de formación o educación de las masas en este ámbito.

Podríamos denominar toda esta labor con la siguiente expresión de Karl Mannheim (a quien cita Ortega en alguna que otra ocasión): la *democratización fundamental de la Sociedad*. Consiste en poner en enérgica actividad a aquellas capas o grupos que

---

<sup>472</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 713.

<sup>473</sup> Es forzoso, dice Ortega en 1914, “aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 739).

<sup>474</sup> *Hacia una mejor política*, O.C, III, 29.

antes participaban sólo de manera pasiva en la vida política, es decir, en las esferas de discusión o debate político. Esta activación general de las masas significa que:

“por primera vez se incluyen de verdad amplios grupos humanos en el campo de experimentación del acontecer político (...), a escudriñar el tejido político (...). Visto en este aspecto, no está por completo excluido el que el entusiasmo de las masas, condicionado por los humores, signifique solo la primera fase típica de politización de capas políticamente indiferentes antes y que, a pesar de la atmósfera sobrecargada, y contra la voluntad de aquellos que creen dirigir el proceso, se esté realizando ante nuestros ojos, un aprendizaje práctico de las masas en el pensamiento político”<sup>475</sup>.

Sin embargo, este proceso de democratización no se ha de transformar o degenerar en un estado rebosante de mediocridad en todos los niveles. La democratización política no ha de desembocar en una *democratización global o negativa*, en el sentido de inducir a individuos sin competencia o cualificación a intervenir en ámbitos de la vida pública o cultural que requieren necesariamente de la decisión de expertos.

La democratización general o fundamental ha de consistir sobre todo en una labor educativa que haga imposible dejar a las masas, como afirma Karl Mannheim, en su originaria carencia de ilustración política<sup>476</sup>. Una labor de educación política que recaea, en la filosofía política de Ortega, en una minoría social e intelectual. Esta llamada a los hombres de buena voluntad emana, afirma Ortega, “de un grupo de gentes, hasta ahora apartadas de la política, que creen indispensable una total renovación y purificación de las costumbres públicas españolas”<sup>477</sup>. Su labor no es otra que hacer pedagogía social como programa político. Educación político-nacional de inspiración *elitista*. Una de las principales ideas vertebradoras del pensamiento político de Ortega.

---

<sup>475</sup>Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1958, p. 165.

<sup>476</sup>Véase *ibíd.*, pp. 28 y ss. Se trata de todas aquellas transformaciones que se han hecho extensibles a amplias masas, “se trata de capas que han experimentado ya en sí lo que llamamos democratización fundamental”. Mannheim, no obstante, comenta que “desde que la democracia se hizo efectiva, es decir, desde que puso en actividad todas las capas de la Sociedad, se transformó cada vez más en lo que Max Scheler llamó *Democracia de humores*; esto es: que no da expresión a los intereses bien entendidos de los grupos que conforman la Sociedad, sino a los repentinos arrebatos de humor de las masas dominadas por *fabricadores de humores* (...). Las erupciones brutales de los humores instintivos de las masas puestas en actividad significan una catástrofe de todas las capas y de todo el mundo, pues el entrelazamiento del moderno organismo social transmite toda falta con aumentada intensidad” (*ibíd.*, pp. 29 s). Mannheim diferencia claramente entre democratización positiva y democratización negativa: “Podría aportar a continuación algunos síntomas del efecto destructor del Liberalismo y de la Democracia cultural en el estadio de la sociedad de masas y contraponerles, como casos de *liberalismo negativo* y *democratización negativa*, a aquellos procesos en los que liberalismo y democratización han producido efectos de creación de cultura en alto grado, mediante la libre autoregulación de la vida social” (*ibíd.*, pp. 61 s).

<sup>477</sup>*Liga de Educación Política*, O.c83, I, 246.

El llamamiento de Ortega, por tanto, se dirige a los hombres más sobresalientes, destacados o enérgicos de cada actividad social<sup>478</sup>, pero también a todos los ciudadanos del país, una vez que éstos muestren un mínimo de formación o sentido políticos que despierte en ellos un cierto grado de responsabilidad hacia los destinos nacionales. Aquí reside la función de las minorías selectas.

En definitiva: “¡Señores políticos: a retaguardia, así los malos como los buenos. ¡Paso a los ingenieros, a los labradores, a los obreros, a los industriales, a los profesores, a los artistas!”<sup>479</sup>. Todos ellos tienen que formar un importante contingente que trabaje en el proceso de construcción de una España vital. Un contingente liderado por una minoría de cabezas claras. Prueba fehaciente de lo que digo es la propuesta política de Ortega de crear un *Directorio*, formado por representantes de múltiples grupos sociales: “los médicos, los ingenieros, los industriales, los agricultores, los comerciantes, únase a todos los que sienten dentro de sí germinaciones de tiempo nuevo”<sup>480</sup>. No se puede pasar por alto, sin embargo, que Ortega siente cierta predilección, así lo demuestra a lo largo de toda su obra, por las minorías intelectuales de su generación<sup>481</sup>.

Las minorías (intelectuales, sociales o profesionales) lideran la “nueva” política liberal aristocrática del filósofo español. Una política que se preocupa por dar solución a la grave crisis que atraviesa la conciencia pública española. Una situación de crisis manifiesta o de depresión vital de nuestro pueblo que también responde a la división de España en dos:

“Una España oficial que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida y otra España aspirante, germinal, una España vital, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia. Este es, señores, el máximo hecho de la España actual, y todos los demás no son sino detalles que necesitan ser interpretados bajo la luz por aquel proyectada”<sup>482</sup>.

---

<sup>478</sup>En este sentido Ortega se aproximaría nuevamente a la idea que Pareto tiene de la minoría selecta, a saber, todos aquellos individuos que destacan en toda rama de cada actividad humana por su máxima competencia, aquellos que han alcanzado los índices más elevados en el género de actividad a que se dedican. Con este concepto de la minoría selecta, Pareto destaca la desigualdad de las dotes individuales en todas las esferas de la vida social (Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, p. 9).

<sup>479</sup>*Hacia una mejor política*, O.C., III, 56. El político no ve ninguna situación con la claridad necesaria. Tiende a conundir las cosas. El político “tiene que ser un poco bruto, un poco ciego”. De ahí el porqué “la política es sonambulismo y semitontería”. El político “se caracteriza por su inconsciencia” (*Sensaciones parlamentarias*, O.C., V, 25).

<sup>480</sup>*Los momentos supremos*, O.C., III, 137.

<sup>481</sup>La sensibilidad colectiva ha sido siempre suscitada, afirma Ortega, “por obra del pensador, del escritor, del artista (...). Es ministerio de los hombres intelectuales (...) quemar su vida en una ferviente afirmación de lo espiritual, obligando a que los demás abran en su existencia algún espacio a las preocupaciones superiores” (*Brindis en el banquete a la revista Hermes*, O.C., III, 41).

<sup>482</sup>*Vieja y nueva política*, O.C., I, 714.

La nueva política se metamorfosea en una nueva actitud histórica. Ésta condena el particularismo o la desvertebración nacionales y apuesta por ser una nueva declaración o voluntad de pensamientos favorables a esa España vital. La nueva política se inscribe en el mundo de la vida, de la praxis social o civil, es decir, en el sistema de necesidades, de preferencias, valores o urgencias vitales de la sociedad<sup>483</sup>. No es sólo el Estado el que está enfermo o moribundo, afirma Ortega, sino la misma sustancia nacional o la raza española<sup>484</sup>. La política al uso u oficial no es la solución suficiente del problema nacional. Éste es un problema histórico:

“Por la política no sanará España. La razón es sencilla: su enfermedad no es política, sino (...) histórica. No se entienda esto al revés, como si yo afirmase que la política española no padece los morbos más atroces. Lo que pienso es que si la política española sanase, España seguiría, en lo esencial valetudinaria”<sup>485</sup>.

El innovador proyecto orteguiano de razón política es toda una nueva actitud histórica consecuente con la importancia que presenta la modernización, el liberalismo, la justicia social o la competencia como paso previo para conseguir la vertebración de España. Este proyecto se opone al casticismo que ignora la *modernidad* o hace que sea reabsorbida por el pasado de donde salió. La vertebración de España como nación o de la sociedad civil frente al poder público o Estado manifiesta a las claras el temple liberal de Ortega<sup>486</sup>. Éste muestra su simpatía hacia una política de nación y no hacia una política de Estado. Tiene éste que obrar enérgicamente sobre los últimos restos de vitalidad nacional. El Estado es una máquina o instrumento al servicio de la nación. La realidad histórica efectiva es la nación:

“quien vive es la nación. El Estado mismo se nutre, a la larga, de sus jugos (...). El Estado es perfecto cuando contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos (...). Un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, detendrá toda la vida nacional

---

<sup>483</sup>Véase Cerezo Galán, P.: “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M.T. (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y Nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 104.

<sup>484</sup>Se trata de una constante en el pensamiento político de Ortega. En su obra de 1927 *Mirabeau o el político* afirma que “el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado (...) como una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado (...); transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica (...). La reforma tiene que ser primariamente de la sociedad a fin de obtener un cuerpo público sobremanera elástico” (*Mirabeau o el político*, O.C, IV, 222).

<sup>485</sup>*Ideas políticas*, O.C, III, 692.

<sup>486</sup>El Estado español y la sociedad española “no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester —afirma Ortega— que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida (...): No es para nosotros lo más importante el orden público (...), antes del orden público hay la vitalidad nacional” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 717).



(...). En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados —es preferible una nación vigorosa y saludable que un Estado perfecto—. Y lo que debe ambicionarse para España es el hallazgo de instituciones que consigan forzar el *maximun de rendimiento vital* (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español”<sup>487</sup>.

El objetivo no es otro que lograr que cada ciudadano español coadyuve en el empuje de esta raza valetudinaria hacia una enérgica existencia.

En el próximo apartado, abordaremos el aristocratismo de su pensamiento entre 1914 y 1920/21, aproximadamente. En este tercer apartado, analizaremos los conceptos de *masa y minoría selecta*, así como la relación entre ambos, desde una doble perspectiva: en primer lugar, desde una perspectiva filosófica, que es la que adopta básicamente Ortega en las *Meditaciones del Quijote*; en segundo lugar, desde una perspectiva política, que es la adoptada por Ortega en *Vieja y nueva política*.

En el estudio de la dimensión filosófica de estos conceptos atenderemos, en primer lugar y por la notable importancia que presenta para nuestro tema, al resentimiento de las masas en materia de valores en el marco de las *Meditaciones del Quijote*. En segundo lugar, nos ocuparemos del héroe de *Meditaciones* como ejemplo de voluntad de aventura. Después estudiaremos la distinción existente entre el realismo del héroe lúdico y el idealismo del héroe trágico. Y, en último lugar, analizaremos la dialéctica héroe/villano a propósito de la distinción que Ortega establece, a nivel epistemológico, entre meditación y sensualismo (concepto e impresión), distinción realizada ahora en un marco fenomenológico y no idealista o culturalista como ocurría en la primera época de su pensamiento. El estudio del comportamiento global del héroe responde, básicamente, a que se trata de una figura de una importancia manifiesta en el aristocratismo del pensamiento de Ortega de segunda época.

En lo concerniente a la dimensión política de estos conceptos, analizaremos, en primer lugar, la importancia de la *Liga de Educación Política* en la actividad política de Ortega. La *Liga* se convierte en un elemento importantísimo en nuestros análisis, a nivel político, del aristocratismo del pensamiento de Ortega de este segundo periodo. En segundo lugar, estudiaremos el *elitismo* político en el ámbito de *Vieja y nueva política*. El aristocratismo de Ortega también se manifiesta, en algunos puntos, en el campo de la política. De ahí que nos ocupemos de este importante aspecto. En tercer lugar, nos ocuparemos de la indisoluble unión entre socialismo y aristocracia en el marco de la *nueva política*. Nuevamente, aparece el tema del socialismo, del que han de surgir, según

---

<sup>487</sup> Mirabeau o el político, O.C, IV, 218 s .

afirma el filósofo español en 1913, las nuevas aristocracias del espíritu o la cultura. Se trata, en efecto, de un socialismo de corte aristocrático, que en este segundo periodo de su pensamiento se desarrolla en un marco realista y no idealista o culturalista, como ocurría en el primer periodo. Finalmente, realizaremos una breve conclusión sobre *Vieja y nueva política*.

## 2.3.– LOS CONCEPTOS *MASA* Y *MINORÍA SELECTA* EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA ENTRE 1914 Y 1920/21

### 2.3.1.– Delimitación de sendos conceptos desde una perspectiva filosófica

#### 2.3.1.1.– *El resentimiento axiológico de las masas en “Meditaciones del Quijote”*

En *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega, seducido por la fenomenología de Edmund Husserl, se propone desvelar (*alétheia*) el sentido o *logos* (esencia) de las circunstancias españolas, para una vez descubierto lograr su máxima perfección posible. Se trata de conducir heroicamente las cosas a la plenitud de su significado mediante una importante labor de cultura o de aguda reflexión barnizada amorosamente<sup>488</sup>. El amor es afán de perfección del ser amado, como también lo fue para los moralistas, pensadores y poetas de la antigüedad clásica. El amor no es otra cosa que una aspiración o tendencia de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo informe a la forma, de la apariencia (no ser) a la esencia (el ser)<sup>489</sup>. Se recupera en *Meditaciones* la teoría del amor y su conexión con la filosofía, que tanto dio que pensar a las poderosas mentes de la antigüedad clásica. El amor es un camino (o método) tendente al logro de la perfección de la cosa amada. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, Ortega habla de *amor intellectualis*. Ortega define sus meditaciones sobre España como “unos ensayos de amor intelectual”, que no aspiran a informar sobre la realidad española, sino a “salvarla” –en el sentido del humanismo del siglo XVII–, llevándola a esa “posible plenitud” que está indicada dentro de ella<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup>Como afirma Cerezo, “la voluntad del héroe está requerida por las cosas mismas –por utilizar de nuevo la clave fenomenológica–” (Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 167).

<sup>489</sup>Véase Scheler, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 62 y ss.

<sup>490</sup>Véase *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 747.

Esta referencia a Spinoza introduce la teoría orteguiana de la filosofía como ciencia general del amor como afán de comprensión universal:

“Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre entero pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y prejuicios y le pone a arder en un entusiasmo visual (...). Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que llama Spinoza *amor intellectus Dei* (...). Decir la verdad es obedecer a un ímpetu muy distinto del que se contenta con la muda contemplación de lo verdadero; es aquél un ímpetu moral que considera la verdad, más bien que como verdad, como un bien humano que es debido imponer. Aquí el individuo se siente nominativamente solicitado. Es el amor lírico a la verdad, a la verdad en mí”<sup>491</sup>.

El amor intelectual se resuelve en amor a la comprensión y a la perfección, posibilidad o esencia de lo amado. Y ¿qué es lo amado para Ortega en estos momentos? Ortega ama intelectualmente, por encima de todo, la circunstancia española. El teórico español hace suya la célebre expresión spinoziana *amor intellectualis* —que aparece como descripción platonizante del conocimiento— y la pone al servicio de la comprensión de la circunstancia histórico-social española<sup>492</sup>. Ortega trata de conducir las cosas de su inmediata circunstancia a la plenitud de su significado o sentido, hacia la plenitud de su ser en perfección: “esto es amor —amor a la perfección de lo amado”<sup>493</sup>. Lo amado son las cosas o el mundo de las circunstancias. Cada cosa también ha de salir de sí misma para alcanzar su perfección. Tiene cada cosa que entrar en conexión con las demás. Lo amado es parte de otra cosa a la que se encuentra ligado:

“De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al

---

<sup>491</sup>Renán, O.C, II, 37.

<sup>492</sup>Puede consultarse el excelente artículo del profesor Jaime de Salas Ortueta “*Amor Intellectualis*. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español”, en Domínguez, A (ed.). *Spinoza y España*, Actas del Congreso Internacional sobre *Relaciones entre Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la UCLM, 1994, pp. 286 y ss. Jaime de Salas, al que agradezco enormemente sus valiosos consejos, afirma que Spinoza representa para la ilustración y la cultura del siglo XIX una determinada sensibilidad sin la que difícilmente se pueden entender las pretensiones de las *Meditaciones del Quijote* y del proyecto que Ortega presenta en ella (*ibid.*, p. 285). También es de relevancia el trabajo de Jaime de Salas que lleva por título “De *Meditaciones del Quijote* a *España Invertebrada*. La imagen de España en Ortega”, en Instituto de Fe y Secularidad, Memoria Académica, 1994.

<sup>493</sup>*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 747. Dice Ortega que “vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*. Y como espíritu, *logos*, no son más que un sentido, conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación” (*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 755). Un alma noble utiliza los principios de la cultura y ejerce un repertorio considerable de actos culturales o creadores con el propósito de extraer el *logos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico). Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor: búsqueda del sentido de lo que nos rodea.

mundo –según Platón (...), a fin de que todo en el universo viva en conexión. La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad (...). Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo (...) que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo”<sup>494</sup>.

Desgraciadamente, lo que se vislumbra de lejos en el corazón de las masas españolas es el odio y no el amoroso afán de comprensión o perfección. Una clase social odia a la otra, un grupo al otro y, en vez de secar las fuentes de esa odiosidad difusa, “los gobernantes se dedican a fabricar más rencor”<sup>495</sup>. Las masas propenden a odiar las cosas egregias cuando no coinciden casualmente con su utilidad; pero en siglos como los dos últimos, dominados por la opinión pública, ha llegado a ser distintivo de todo lo excelente el rencor que en el vulgo provoca:

“Hay (...) gentes de condición rencorosa y ruin, con alma miope, que se acercan demasiado a las cosas excelsas y viven condenados a no ver sino lo que hay de pequeño en lo grande. Porque es un error creer que el aspecto más verídico de una cosa sea el que ella ofrece sometida a una visión muy próxima”<sup>496</sup>.

El odio aniquila, genera rencor y promueve un progresivo derrumbamiento, transmutación y perversión del mundo de los valores. Esta situación conduce a una selección a la inversa que se traduce en la elección de los hombres peores y no de los inteligentes, de los envilecidos o irresponsables y no de los individuos selectos o superiores. El resentimiento que anida en el espíritu de las masas se resuelve contra los individuos o valores supremos o de índole superior<sup>497</sup>. Se prefiere lo bajo y ruin, es decir, al hombre inferior, inerte, torpe o vil y no al hombre mejor, activo, agudo y noble. Las masas padecen la perversión moral de todo ser íntimamente fracasado, “y que algunos psicólogos de nuestro tiempo llaman *resentiment*. Consiste esta perversión en odiar todo valor superior (...) y favorecer contra él cualquier valor negativo e inferior”<sup>498</sup>. Se odia todo lo superior, excelente o egregio. Se favorece el imperio de los viles y los necios, que

---

<sup>494</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 749 .

<sup>495</sup> *Fabricantes de rencor*, O.C, III, 80.

<sup>496</sup> *Introducción a un Don Juan*, O.c83, VI, 133.

<sup>497</sup> Karl Mannheim, uno de los autores que más han influido sobre Ortega, también se ha ocupado del resentimiento, del que dice que “aunque en apariencia sólo describe una actitud y no establece un valor, en realidad está preñado de valoraciones” (Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E, 1987, p. 41).

<sup>498</sup> *Una carta*, O.C, III, 354.

“ha roto aquella cohesión radical, y hoy cada núcleo español, por no decir cada individuo, ha perdido por completo la sensibilidad para el resto del cuerpo social”<sup>499</sup>.

Ortega, desde 1914, nos advierte de la inversión del sentimiento valorativo, en virtud de la cual el resentido, que tiene enferma su facultad o perspectiva vital estimativa, descalifica el valor positivo o auténtico que él no posee, a través de sus ínfimos valores ilusorios. La perversión o inversión del sentimiento valorativo conduce al resentido a negar toda tabla de valores superior o egregia, manifestando un sistema de valores opuesto, de suyo decadente:

“Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas cualidades –inteligencia, valor o elegancia– procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades (...). Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una *capitis diminutio* y en su lugar triunfa lo inferior”<sup>500</sup>. Esta inversión se debe a su espíritu mediocre o servil carcomido

---

<sup>499</sup>*Todo es posible en España*, O.C., III, 358. El hombre inepto, torpe o vitalmente fracasado, va por el mundo, afirma Ortega, “con su corazón rezumando desestima de sí mismo. Como no logra acallar este menosprecio de sí, que sopla en bocanadas de su propio interior y no le deja vivir, se produce en él una reacción salvadora, que consiste en cegarse para todo lo valioso que hay en torno. Ya que no puede estimarse a sí mismo, tenderá a buscar razones para desprestigiar toda excelencia; no verá sino los defectos, los errores, las insuficiencias de los hombres mejores, cuya presencia equivale para él a una constante humillación. De este modo obtendrá una apariencia de equilibrio entre los demás y él. Emboscado en su resentimiento, espíará a todo héroe con fiero ojo de cazador furtivo, complaciéndose en subrayar sus abandonos y sus descuidos” (*Introducción a un Don Juan*, O.Cc83, VI, 135).

<sup>500</sup>*Democracia morbosa*, O.C., II, 274. El análisis orteguiano del resentimiento de las masas guarda relación con los análisis de F. Nietzsche y Max Scheler. Ortega dice que con aguda mirada ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales “formas y productos del rencor” (*Meditaciones del Quijote*, O.C., I, 750). Recordemos que Nietzsche, en el marco de sus críticas a la moral decadente judeo-cristiana, comenta que se ha considerado “hombres grandes a los hombres más nocivos (...), la humanidad ha estado hasta ahora en las peores manos (...), ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados santos, esos calumniadores del mundo y violadores del hombre” (Nietzsche, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 53 s). En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche ha expuesto por vez primera el mecanismo psicológico que subyace a la moral de *ressentiment* judeo-cristiana. Ésta consiste en negar los valores de la moral *aristocrática*: “Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí otro mundo, desde el cual aquella afirmación de la vida aparecía como el mal, como lo reprobable en sí (...). El cristianismo ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres, es decir, el presupuesto de toda elevación, de todo crecimiento, de toda cultura, con el resentimiento de las masas ha forjado su arma capital contra nosotros, contra los seres aristocráticos, joviales, generosos que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra” (Nietzsche, F.: *El Anticristo*, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, pp. 50 s). Por otro lado, Max Scheler, en su análisis de la génesis psicológica del resentimiento parte de que todos “realizamos continuamente valoraciones entre nuestro propio valor, o el valor de algunas de nuestras cualidades, y los valores ajenos; y las realizamos todos, el egregio y el vulgar, el bueno y el malo”. Sin embargo, hay una gran diferencia entre el primero y el segundo. Esta diferencia radica en que mientras “el distinguido vive los valores antes de la comparación; el vulgar, sólo en y mediante la comparación. La estructura: relación entre el valor propio y el ajeno, se convierte para el vulgar en la condición selectiva de su percepción de los valores. No puede aprehender en otros ningún valor sin tomarlo a la vez como superior o inferior, como mayor o menor que su propio valor; sin medir a los demás consigo y a sí

por el odio. El odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores. Mientras que, cuando amamos, nos ligamos a las cosas aunque sea pasajeraamente; cuando odiamos algo, ponemos entre ello y nuestra intimidad “un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu”<sup>501</sup>.

El aniquilamiento de los mejores o la ausencia de auténticos valores superiores en la etapa de la Restauración es uno de los asuntos que más ha preocupado a Ortega en este segundo periodo de su pensamiento<sup>502</sup>. Ortega ve en el rencor o resentimiento de las masas una emanación de su conciencia de inferioridad que se manifiesta en la supresión imaginaria de quien no podemos realmente suprimir con nuestras propias fuerzas. Las masas que conforman la España oficial aniquilan a los mejores, a los individuos más sobresalientes. Cuando alguien hace algo mejor, la España oficial se revuelve airada contra él y se dispone a aniquilarlo. La España oficial se dedica “indefectible y metódicamente a triturar cuanto en el área nacional aparece dotado de cualidades valiosas”<sup>503</sup>. Confundir al diestro con el inepto o al noble con el ruin ha sido, en opinión de Ortega, una constante en la historia de España:

“En su *Historia de la decadencia del mundo antiguo* titula Otto Seeck el capítulo más grave: *Aniquilamiento de los mejores*. La historia nacional del tiempo que voy viviendo puede titularse con estas mismas palabras. Desde que tengo uso de razón asisto al indefectible fracaso de nuestros hombres mejores, rendidos por tener que emplear sus facultades arcangélicas contra boxeadores cotidianos. Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos y cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo”<sup>504</sup>.

Hay una inconfundible raíz de miedo y pereza en el rencor, actitudes características que definirán en *La Rebelión de las masas* la figura del nuevo hombre masa

---

mismo con los demás”. El resentido es el tipo débil que, impotente para realizar los auténticos valores superiores, destila odio, envidia y deseo de venganza hacia aquellos que los encarnan. El resentimiento es una perversión del sentimiento estimativo que convierte en negativos los valores positivos para un sentimiento estimativo normal. El resentimiento es, por tanto, el resultado de la confluencia entre la impotencia, por un lado, y los impulsos reactivos de venganza, odio y envidia, por otro. El resentimiento no es, para Scheler, la semilla de la ética cristiana, sino de la moral burguesa (Véase Scheler, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 21-59).

<sup>501</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, 772.

<sup>502</sup> Perdióse en la Restauración, afirma Ortega “la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo (...). Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores. Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelstitud era invisible para aquellos hombres (...). Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad” (*Meditaciones del Quijote*, O.C., I, 772).

<sup>503</sup> *Una carta*, O.C., III, 354.

<sup>504</sup> *Palabras a los suscriptores*, O.C., II, 266 s.

de condición rebelde. Un nuevo tipo humano que no persigue una serie de valores superiores (exigencia, esfuerzo, etc.) que definen el temple vital ejemplar del hombre selecto o noble. El hombre masa, encubierto tras la figura del villano en esta primera época, vive sin tensión ni afán de superación. Preso del resentimiento, no valorará ninguna cualidad ajena y superior a él<sup>505</sup>. Al hombre masa, revestido de villano en *Meditaciones*, su existencia le pone delante de los ojos la falsificación que ejecuta con la realidad<sup>506</sup>.

En el siguiente apartado abordaremos el análisis filosófico de la figura del héroe como voluntad de aventura, que Ortega expone en sus *Meditaciones*. El héroe aparece en el primer artículo de Ortega titulado “Glosas” (1902); pero alcanzará su expresión más desarrollada en su primera gran obra: *Meditaciones del Quijote* (1914)<sup>507</sup>. En esta obra la figura del héroe como modelo de comportamiento moral porta un alma noble rebotante de tensión creadora y de una autoexigencia implacable. El héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa. Se trata de una figura con voluntad de creación y de ser fiel a sí misma. El héroe posee un sentido ético, en el sentido de la ética de la perfección tal como muestra Aranguren<sup>508</sup>.

### 2.3.1.2.– *El héroe de “Meditaciones del Quijote”: la voluntad de aventura*

Ortega muestra su simpatía por la figura del héroe, que define como un tipo humano de condición trágico-cómica. El héroe se caracteriza por aceptar jovialmente su más inexorable o trágico destino: “Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de

---

<sup>505</sup> A esos resentidos que odian a los hombres mejores, Ortega les lanza un reto: “ahorcad en la plaza pública a esos seres privilegiados; pero no digáis que la verdadera realidad es la vuestra y que todos somos iguales. Ahorcadlos honestamente, previa declaración de que los estranguláis por ser mejores que vosotros” (*Introducción a un Don Juan*, Oc83, VI, 123).

<sup>506</sup> Véase Marías, J. “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 51.

<sup>507</sup> Posiblemente Ortega toma prestado de Tomás Carlyle el término “héroe” para designar al hombre egregio o noble en ese periodo: En su biblioteca personal figura un ejemplar de la obra de Carlyle, Sartor Resartus: *Heroes, past and present*, London, Chapman and may, 1907. Sin embargo, Ortega no comparte la doctrina del heroísmo y del culto a los héroes expuesta en esta obra por Carlyle: Véase *Schylock*, O.C, II, 103; también *En torno a un héroe moderno* –Lassalle, O.C, I, 507 s. –Hay traducción castellana de la obra de T. Carlyle, *Los héroes. Culto de los héroes y de lo heroico en la historia*, Barcelona, Bruguera, 1967.

<sup>508</sup> Puede consultarse la obra de J.L.L Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.

lo heroico hállese, pues, en una acto real de voluntad (...). Don Quijote es un héroe (...), es esencial al héroe querer su trágico destino”<sup>509</sup>.

Un capítulo de *Meditaciones del Quijote* está dedicado a un estudio pormenorizado de la figura del héroe o de la parcela heroica de la vida que irradia cierto matiz trágico. El héroe pone, como si de un jugador se tratara, la vida a una carta, o como apunta Ortega, la “existencia a un naípe, es decir, a un modo de ser hombre determinado”<sup>510</sup> en una circunstancia hostil y no sólo favorable. El héroe rebosa de un sentimiento deportivo y lúdico de la vida que traduce la nueva sensibilidad existencial. El héroe de *Meditaciones* se caracteriza por una rebosante voluntad deportiva de aventura o de creación. Esta última se resuelve en una voluntad heroica de *querer ser sí mismo*, en una espontaneidad práctica privativa del *ethos* heroico de creación. Éste se opone tanto al utilitarismo como al idealismo kantiano. La actitud heroica, original e innovadora, desdeña el utilitarismo y está movida por una alegría creadora, entusiasta o vitalmente lujosa, que encuentra acomodo en la moral nietzscheana de creación o de vida ascendente, pletórica de energías y con una tensión creadora incesante. Pero esta actitud desdeña igualmente el idealismo de Kant y de Fichte, que pretenden suplantar la auténtica realidad por un ideal abstracto, exangüe.

El hombre de manifiesto temple heroico o creativo acepta jovialmente su trágico destino, es decir, es plenamente consciente de la imposibilidad de su total cumplimiento: “a la perfección no se llega nunca en nada”<sup>511</sup>. La decisión del héroe adquiere el carácter de una auténtica exposición: se pone en ella, arriesgando en la apuesta, el sentido mismo de su existencia. Cabe rectificar, porque la experiencia de la vida reobra sobre ésta; pero ya es una nueva jugada con otra suerte. Ni siquiera el que está seguro de su destino deja de arriesgarse, porque nunca está seguro de su cabal cumplimiento. El destino no se puede encontrar, por tanto, sino en la acción misma, jugando a él o jugándose en él, se acierte o no, la propia vida. ¿No es esto una auténtica aventura?<sup>512</sup>. Pero ¿qué es el destino para Ortega? El verdadero destino, nos dice Ortega,

---

<sup>509</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 818 s. Héroe es todo aquel que aspira entusiasmado a la realización de su yo o programa de vida en una circunstancia negativa o dificultosa que nos oprime por todos lados, pero que también presenta una dimensión estimativa que nos ofrece todo un halo de valores de distinta índole. Pero el héroe, en la medida en que aspira a ser, acepta el halo de infelicidad que ese entusiasmo y esperanza suponen. El hombre es un ser inadaptado y utópico que se propone lo “imposible”: coincidir plenamente con la circunstancia, mundo o naturaleza, esto es, realizar completamente su proyecto de existencia en una circunstancia con la cual choca de continuo. De ese choque resulta la “infelicidad” que se traduce en la imposibilidad de llegar a ser por completo el que se está llamado a ser.

<sup>510</sup> *Para el archivo de la palabra*, O.C, V, 44.

<sup>511</sup> *A veinte años de caza mayor del conde de Yebes*, O.c83, VI, 470.

<sup>512</sup> Véase Cerezo, P.: *op.cit.*, pp. 34 y ss.



“es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos. Somos nuestro Destino, somos proyecto irremediable de una cierta existencia. En cada instante de la vida notamos si su realidad coincide o no con nuestro proyecto, y todo lo que hacemos lo hacemos para darle cumplimiento. Porque así como ese proyecto que somos no consiste en un plan libérrimamente dibujado por nuestra fantasía, tampoco se halla ahí, como éste, atenido a nuestro buen deseo de cumplirlo o no. Lejos de esto, es un proyecto que por sí se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigurosamente, porque impone su ejecución”<sup>513</sup>.

El héroe es consciente de que la vida es proyecto y decide aceptar su personal destino, consciente de la imposibilidad de su total cumplimiento, a causa de la ineludible presión de la circunstancia. El proyecto de vida choca continuamente con la realidad mundanal. De ahí que la emotividad heroica no contrate nunca con la realidad: la arrebatada, la toma al asalto. El héroe no acepta la realidad tal cual se le presenta. Su objetivo es la modificación o reforma de la realidad, para así llegar a ser el que es en proyecto<sup>514</sup>. Aquí se muestra su voluntad de aventura, original e innovadora.

En la voluntad de aventura, en el esfuerzo y en el ánimo nos sale al camino lo siguiente:

“una extraña naturaleza biforme. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal (...). Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Por que ser héroe consiste en ser uno, uno mismo (...). Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad práctica, activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia”<sup>515</sup>.

Por eso son la invención y la innovación el síntoma más puro de la vitalidad. Esto es precisamente el heroísmo: voluntad de ser o afirmación de *sí mismo* contra la

---

<sup>513</sup>*No ser hombre de partido*, O.C, IV, 308.

<sup>514</sup>El héroe para ser sí mismo se tiene que rebelar tanto contra el prestigio del ideal como contra el peso inercial de la costumbre y el hábito, contra el fetiche de la norma como contra el uso o hecho social por excelencia, pues atentan contra su afán de veracidad existencial y le bloquean el acceso a su original y genuino sí mismo (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 342).

<sup>515</sup>*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 816.

inercia o la costumbre del uso<sup>516</sup>. Éste es lo antiheroico por excelencia. Lo heroico de todo héroe radica siempre o en todo instante en un esfuerzo considerable por resistirse al hábito e innovar o enriquecer la vida. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual, con la costumbre: “El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incesante”<sup>517</sup>. El conflicto trágico del héroe consiste en un acto de voluntad a contra corriente de la tradición, la costumbre o los instintos, es decir, de todo aquello que ahorma al individuo en la *grey* o en la masa de los conformes con inautenticidad fáctica e intrascendente<sup>518</sup>.

A continuación me ocuparé de la dialéctica existente entre el realismo del héroe lúdico y el idealismo del héroe trágico, pero siempre en relación con nuestro tema objeto de estudio.

### 2.3.1.3.– *Realismo del héroe lúdico e idealismo del héroe trágico*

En este apartado nos ocuparemos de la notable diferencia de espíritu existente entre el héroe lúdico o jovial de *Meditaciones* y el hazañoso héroe trágico, que ejemplarmente representa el radicalmente idealista Don Quijote<sup>519</sup>. Lo que yo he denominado realismo del héroe lúdico frente al idealismo del héroe trágico.

Cuenta Ortega que, cuando le habló de Cervantes a su maestro neokantiano Hermann Cohen en sus largas conversaciones sobre el género novela, el filósofo alemán suspendió todas sus actividades intelectuales y se puso a leer desafortadamente el *Quijote*:

“No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo negro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro alemán, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: ¡Pero hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía”<sup>520</sup>.

---

<sup>516</sup>En consecuencia, afirma Ortega, “yo quisiera un arte de lo heroico donde todo fuera inventado (...). La vida es brinco e innovación. La costumbre, en cambio, es la vida ya vivida, la vida gastada que se acumula bajo los pies de la vida enérgica y progresiva” (*Azorín o primores de lo vulgar*, O.C, II, 312).

<sup>517</sup>*ibid.*, p. 310.

<sup>518</sup>Véase Rodríguez Baltanás, E.: “El héroe y el villano (La teoría de la tragedia y de la comedia en José Ortega y Gasset), en AA.VV: *Teoría del arte y teoría de la literatura*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1990, p. 233.

<sup>519</sup>Don Quijote es el héroe trágico por excelencia, el héroe de la acción libre (*Tathandlung*) como realización del sí mismo personal (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 120).

<sup>520</sup>*Meditación del escorial*, O.C, II, 559.

Se refería, sin ningún tipo de dudas, a la “hazaña” –*Tatbandlung*–, palabra emblemática del idealismo ético fichteano con su imperativo del deber puro de cuño kantiano. La palabra *hazaña* gobierna el espíritu idealista del héroe trágico, como es el caso de Don Quijote<sup>521</sup>. Don Quijote es un espíritu hazañoso y moderno, aunque con resonancias medievales, que ejemplifica el poder de la razón pura práctica y también su declive, sobre todo por querer subyugar la realidad a su fantasía y condenar el valor de lo vital a sus nobles e ideales anhelos de justicia universal. Don Quijote simboliza sin duda alguna el ideal o valor, tan anhelado y perseguido, de la justicia, que intenta proyectar voluntariosamente sobre la discordante realidad con el fin de perfeccionarla o conducirla a la plenitud de su significado en el mundo. En este sentido es un héroe de temple filosófico, pues se preocupa constantemente por conducir las cosas a la plenitud de su sentido, lograr su máxima perfección en un mundo de suyo imperfecto o muy poco logrado desde el punto de vista humano. Pero el ideal de justicia lo tenía cegado a la luz de la razón pura práctica que Kant llevará a su máximo esplendor. Supedita Don Quijote lo que es a lo que debe ser. Y no es que esto esté mal de por sí; pero es necesario que ese deber ser que nace de los dictados de la mencionada razón pura práctica se conjugue con el poder ser de la realidad. Don Quijote dispone de un yo como proyecto de vida, pero se trata de un proyecto que ejecuta exclusivamente desde sí mismo y no a una con la circunstancia que le ha caído en suerte. No atiende ni salva a la circunstancia o mundo al que ha sido arrojado intencionadamente por Cervantes, quien hace las veces de padre espiritual de la loca pero venerable criatura. Don Quijote sucumbe estrepitosamente por su falta de adaptación y respeto al medio. Salvar las circunstancias es salvarse a sí mismo de un potencial naufragio interior o esencial derrota, pero Don Quijote sólo tiende a reformar noble y hazañosamente la realidad en el sentido de un ideal que, aún siendo inconmensurable, choca de continuo con la

---

<sup>521</sup>La hazaña es un elemento de capital importancia en la universal novela cervantina. Múltiples son las ocasiones en que, o bien Sancho o bien Don Quijote, emplean esta palabra: “Dichosa edad, y siglo dichoso aquel adonde –afirma Don Quijote– saldrán a luz las famosas hazañas mías” (Cervantes, M.: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Alberto Bleca y Andrés Pozo, Espasa-Calpe, 2005, Primera Parte, Capítulo II, p. 31). O en aquel otro capítulo donde se cuenta la manera que tuvo Don Quijote en armarse caballero y donde dice que cuando sea armado caballero se “cumplirá lo que tanto deseo, para poder como se debe ir por todas las cuatro partes del mundo buscando las aventuras, en pro de los menesterosos, como está a cargo de la caballería y de los caballeros andantes, como yo soy, cuyo deseo a semejantes fazañas es inclinado” (Cervantes, M.: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Alberto Bleca y Andrés Pozo, Espasa-Calpe, 2005, Primera Parte, Capítulo III, p. 36). Pero también es muy expresivo Don Quijote, al respecto, en el siguiente texto: “Yo soy aquel –afirma Don Quijote– para quien están guardados los peligros, las grandes hazañas, los valerosos hechos” (Cervantes, M.: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Alberto Bleca y Andrés Pozo, Espasa-Calpe, 2005, Primera Parte, capítulo XX, p. 145).

imponente realidad, pues no acepta las condiciones o normas que ésta le impone para su realización<sup>522</sup>.

El héroe orteguiano de *Meditaciones* se opone al héroe trágico del idealismo ético-utópico de la hazaña (*Tatbandlung*) en la que Fichte había fundado su idealismo o conciencia del deber puro de cuño kantiano. El esfuerzo hazañoso o moralista fichteano, característico del héroe trágico e idealista, se transmuta, en la obra de Ortega, en voluntad de aventura o creación del sí mismo personal<sup>523</sup>. El realismo del héroe aventurero de *Meditaciones* se resuelve en el respeto a las condiciones ineludibles de la nuda realidad. El héroe, tal y como lo define Ortega, se muestra favorable a un espíritu de aventura que se interesa por la realidad inmediata de las cosas mismas en su finalidad objetiva o práctica. Un espíritu voluntarioso o de creación que metafóricamente aparece bajo la forma de una flecha que no pierde el blanco porque le ha brotado desde el fondo insobornable o personal de su ser. La ética del héroe lúdico de *Meditaciones* es una *ética de la creación* de inspiración nietzscheana frente a la ética platónica de la imitación o *mímesis*. Una ética que también engloba en estos momentos una sólida dimensión estimativa o axiológica de notable influencia scheleriana.

La noble acción heroica se convierte en voluntad de aventura o de creación que alberga en su seno una rica simiente estimativa y que se resuelve en el intento de *ser sí mismo* en la circunstancia que a cada cual le ha caído en suerte. Ésta nos impide, muchas de las veces, ejercitar nuestra tarea o posibilidad de ser; pero también nos ofrece en muchas otras todo un horizonte estimativo o de valores superiores que nos posibilitarán llevar una vida noble o heroica. No se trata solamente de ser auténticos o fieles a nosotros mismos, a nuestro destino más personal, sino sobre todo de aspirar a una vida

---

<sup>522</sup>Comentando su obra *Meditaciones del Quijote*, escribirá Ortega años más tarde: “Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre. El sentido de la vida no es, pues, otro que aceptar cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad (...). La vida no es materia ni alma, sino determinadísima perspectiva espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*. El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro” (*Prólogo para alemanes*, O.c83, VIII, 44).

<sup>523</sup>La voluntad de aventura es uno de los principales lemas de *Meditaciones del Quijote* y define el carácter del héroe lúdico orteguiano. Cerezo considera que la voluntad de aventura es el núcleo directivo de la filosofía de Ortega. A través de ella, Ortega formula su alternativa existencial al espiritualismo trágico unamuniano de la oblación por el deber, bajo cuyo idealismo ético se ocultaba a los ojos de Ortega, un pernicioso y extremo irracionalismo. Según Cerezo Galán, la identificación del espíritu de aventura se lleva a cabo “frente al *homo transcendentalis*, dedicado a la realización de los valores trascendentes de la cultura, y el *homo aeconomicus*, que se afana en el cultivo de los valores materiales”. El espíritu lúdico inherente a la voluntad de aventura es, en opinión de Cerezo Galán, un *leit motiv* en el pensamiento orteguiano (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 134 y ss).

noble<sup>524</sup>. Ésta requiere ineludiblemente el sometimiento a un conjunto de normas o valores supremos de condición objetiva que se disponen en una jerarquía axiológico-vocacional que predica, en efecto, que no todas las vocaciones valen lo mismo<sup>525</sup>. La heroicidad es una tarea constante, siempre en disposición creadora o en continuo transcendimiento de sí misma hacia normas ético-axiológicas superiores<sup>526</sup>. Los valores superiores fortalecen o ennoblecen o, en su caso, corrigen la tendencia a la vida auténtica que radica en el hombre. En *Meditaciones* Ortega trata de corregir la loca aventura/hazaña quijotesca con la fina ironía de la aventura/malaventura hecha de riesgo y esfuerzo de innovación tendente al logro de empresas magnánimas o de mayor calibre, que son aquellas que obligan a un afán de perfeccionamiento de carácter lúdico-deportivo.

Goethe fue una fuente de inspiración directa del tema central de Ortega, a saber, la vida como quehacer/aventura, es decir, como empresa<sup>527</sup>. Ortega ha ido dejando a lo largo de su obra precisas referencias de su deuda con Goethe, y no sólo en citas sueltas, de carácter literario, sino en temas sustantivos: la vocación de claridad, la guerra al capricho, la exaltación de la vida como valor en sí, el movimiento hacia fuera –altruista– de la existencia, la búsqueda de sí mismo, son otros tantos testimonios directos de esta

---

<sup>524</sup>En la vida noble como vida esforzada o presta siempre a superarse a sí misma resuena la idea griega de *pónos*, es decir, esfuerzo o hazaña –pero eximida, en la medida de lo posible, de toda connotación idealista o utópica fichteana–, penosa y a veces sufrida. Como dice J.P. Vernant “*pónos* se aplica a todas las actividades que exigen un esfuerzo penoso, no sólo a las tareas productoras de valores socialmente útiles. En el mito de Heracles, el héroe debe elegir entre una vida placentera y otra abocada al *pónos*” (Vernant, J.P., citado en Loraux, N.: *Las experiencias de tiresias* (lo masculino y lo femenino en el mundo griego), traducción de C. Serna y J. Pórtulas, Barcelona, Acantilado, 2004, p. 99). Ortega conocía el concepto de *pónos* como esfuerzo, hazaña o sufrimiento: “*Pónos*, en latín, furor; en castellano, esfuerzo, coraje, ímpetu. Sobre esta palabra construye Platón la idea que hoy llamamos voluntad” (*Meditación del Escorial*, O.C, II, 558).

<sup>525</sup>En sus primeros escritos Ortega se refiere al “fondo insobornable” y no a la vocación o yo auténtico. Bien es cierto que ambos términos nos conducen a lo mismo, a saber, al reducto de autenticidad en el hombre, aunque pertenezcan a épocas distintas. Comparto la convicción de Jaime de Salas que dice que “hay un principio que recorre el conjunto de la obra de Ortega (...). En la obra posterior este principio se denomina vocación; en la relativamente temprana está presente como *fondo insobornable*” (de Salas, J.: “Ortega lector de Nietzsche: *Las Meditaciones del Quijote* frente a las *Meditaciones Intempestivas II*”, en *De orbis Hispani linguis historia moribus*, Domus Editoria Europaea, Frankfurt am Main, 1994, p. 903). Los temas, inextricablemente unidos, de la ética y de la vocación serán ampliamente desarrollados en el tercer capítulo de este trabajo, cuando nos ocupemos de la dimensión ético-axiológica de los conceptos masa y minoría selecta en el tercer periodo de la obra de Ortega.

<sup>526</sup>En *La rebelión de las masas* (1930) Ortega afirmará que “para mí nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 413).

<sup>527</sup>Cerezo comenta que a partir de 1916/17, Ortega, sin renegar del término “aventura”, lo camufla bajo otra expresión, a saber, “experimento”, más constante que el de “aventura”. La vida como *experimento* permitía una reelaboración de la temática de la aventura (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 144 y ss).

influencia ininterrumpida que atraviesa de una punta a otra la obra de Ortega<sup>528</sup>. La vocación o voluntad de claridad o de mediodía es un carácter esencial del héroe de *Meditaciones*. Éste manifiesta un espíritu filosófico tendente a la claridad, que nos permite llevar las cosas a la plenitud de sí mismas. Claridad no es vida, pero es la plenitud o garante de seguridad o certidumbre de la vida. El espíritu de creación o de aventura que anima al héroe de *Meditaciones*, se resuelve en la clara búsqueda conceptual del *ser* o *sentido* cultural universal de las cosas de su circunstancia vital más inmediata. El héroe de *Meditaciones* irradia un sentimiento deportivo de la existencia que no cabe disociar del *amor intellectualis* o afán de comprensión o claridad hacia el todo de la realidad, de la alegría creadora o de la temática del juego.

La voluntad de aventura o de creación del héroe de *Meditaciones* es consecuente con su realidad mundana más inmediata. Esto le permite eludir el utopismo y minimizar la tragedia ontológica que supone el choque con lo real. La voluntad creadora del héroe destaca por su atención a lo posible o por el compromiso ontológico con su realidad más personal o circunstancial. Se encuentra entrelazada carnalmente con el mundo, atrapada en lo abierto del ser de las cosas del mundo en torno, cuyo conocimiento eidético nos permite el logro de la seguridad o claridad buscadas tan afanosamente. Se trata de una voluntad libre o lujosa que explora el mundo, lo ensaya, lo desfonda, en virtud de la expansión creativa de su propio poder y que está desligada de los ideales abstractos absolutos que dan forma a la esencia del idealismo en que estuvo sumido Ortega en su primera época neokantiana. La voluntad de aventura del héroe lúdico, rebosante de plenitud vital se encuentra impulsada por el poder ser de la vocación, por la comprensión de la vida como ensayo o ejecución de posibilidades reales. La aventura del héroe de *Meditaciones* apuesta, consecuentemente, por la buena utopía (idealidad=posibilidad fáctica) que nos adhiere al mundo de la realidad y nos hace participar creadoramente en su apertura y en la emergencia de su significado<sup>529</sup>. En la aventura del héroe de *Meditaciones*, como afirma Cerezo, también puede haber una

---

<sup>528</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 144 y ss.

<sup>529</sup>Ortega se ha decidido por una higiene de los ideales, por una lógica del deseo: “Tal vez el grande y morbosos desvarío que Europa está ahora pagando proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos y los ideales. Los ideales son las cosas según estimamos debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales (...). Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo (...). Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza. El idealismo vive de falta de imaginación” (*Mirabeau o el político*, O.C, IV, 195 s).

pretensión de idealidad, pero ésta no tiene más valor que el que le presta el propio espíritu de aventura, al elegirla como su meta o posibilidad<sup>530</sup>.

Frente a la voluntad de aventura del héroe jovial de Ortega, la voluntad del héroe trágico de la hazaña, que ejemplifica Don Quijote, rebosa de un espíritu utópico cargado de un vano idealismo que le impide, como afirma Cerezo, el conocimiento de la pregnancia de la realidad, su multilateralidad o espesor ontológico, sus zonas de presencia y ausencia; de obturación, a veces, y de emergencia creadora, otras, de significado. La voluntad del héroe trágico se recrea en la hazaña o en lo que “debe hacerse”, aun cuando la empresa aparezca como excesivamente ardua o hasta imposible, porque es lo digno de ser hecho por contrario que sea el curso objetivo del mundo y aun cuando lo que ocurra es que, en su búsqueda de lo incondicionado, el héroe sucumba frente al mundo<sup>531</sup>. La voluntad de hazaña quijotesca se recrea en el *deber ser* de la moral utópica y acepta la experiencia de la libertad como conflicto trágico. La hazaña del héroe trágico del idealismo remite siempre al mundo de la mala utopía (deseo=realidad) a partir de una realidad desprovista de todo valor<sup>532</sup>.

Si la tensión trágica se genera entre la idealidad y la facticidad, es decir, entre la pretensión u objetivo ideal (mundo nouménico) y la realización concreta o práctica del sí mismo (mundo fenoménico), a causa de la distancia irreconciliable entre ellos; la superación del espíritu trágico pasa por la muerte de la utopía y por la afirmación de la realidad como posibilidad o *entelequia* (perfección o actualización de las potencialidades ontológicas de cada cual)<sup>533</sup>. El héroe lúdico de *Meditaciones* se esfuerza por coincidir con aquel lema aristotélico que dice que seamos como “arqueros que tienen un blanco” o que actualicemos nuestras potencialidades de ser u ontológicas<sup>534</sup>. Un lema o imperativo

---

<sup>530</sup>Vease Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 89 y ss. Cerezo observa con acierto que, en la concepción de la realidad expuesta en *Meditaciones*, ésta no se reparte en dos mundos rígidos e irreconciliables: lo ideal y lo fáctico, sino en un solo mundo, donde la idealidad es tan sólo el vector de su virtualidad, consonante con los intereses humanos. Para Ortega una de las dimensiones del mundo es la virtualidad (*ibid.*, p. 139).

<sup>531</sup>Vease Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 125 y ss.

<sup>532</sup>El mal utopismo consiste en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más, posible. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista (Véase *Miseria y esplendor de la traducción*, O.C, V, 713).

<sup>533</sup>Vease Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 124.

<sup>534</sup>Podríamos decir que Ortega asume los principios esenciales de la ética aristotélica que nos enseña la forma de pasar del hombre tal cual es al hombre tal y como podría llegar a ser si realizara su naturaleza esencial. Este planteamiento se basa en la distinción aristotélica entre potencia y acto, es decir, entre una posibilidad y su realización o cumplimiento. Nos referimos al verdadero fin del hombre o a la realización plena de su naturaleza (alcanzar su *telos* o fin). El *telos* o fin nos permite pasar de lo que *es* a lo que *debe ser*, de proposiciones fácticas o de hechos a proposiciones sobre valores o deberes. Ortega se decide a recuperar ese concepto de *telos* que sólo es posible llevar a cabo en comunidad, inmersos en un proyecto común o compartido que posibilite, como diría Aristóteles, la vida buena. Ortega aboga por la recuperación de la racionalidad moral mediante esa noción de *telos*

moral que Ortega plasma al comienzo del tercer número de *El Espectador* de 1921 y que se predica por igual de todos los hombres en lo que tienen de héroes:

“El héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa (...). Todos, en varia medida, somos héroes (...). Yo un luchador he sido. Y esto quiere decir que he sido un hombre, prorrumpe Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo y hallamos a nuestro paso aromáticas violas”<sup>535</sup>.

Cerezo Galán muestra de modo fehaciente que el contenido de ese imperativo de superación personal, que define la ética metafísica orteguiana, se alimenta de la voluntad de poder de Nietzsche y del “élan vital” de Bergson<sup>536</sup>. Pero considero que ambas fuentes de inspiración aparecen tamizadas tanto por la ética axiológico-personalista de Marx Scheler<sup>537</sup> como por la moral abierta de la vida creadora o ascendente que ejemplifica la ética metafísica de los griegos, sobre todo la de Aristóteles. Esta última apuesta por la *enérgeia* u operación propia y por la “entelequia” o actualización/perfección de las propias posibilidades de ser. Pero Ortega tiene muy claro que nunca se alcanzará completamente el blanco. Éste lo pone la flecha en su desplazamiento. Lo importante, sin embargo, es lo que se intenta y no lo que se logra, es decir, “una vida noble –afirma Ortega en 1915– no es una vida con buen éxito, sino una vida poblada de honrados intentos”<sup>538</sup>. La norma de perfección vale simplemente como

---

del hombre. Una recuperación que pasa por rechazar de lleno al sujeto abstracto y fantasmal de la modernidad. Se trata de considerar afirmativamente que la persona está implicada en unas circunstancias sociales, culturales e históricas que la definen. Estos tres elementos (los juicios morales como juicios fácticos, un *telos* del hombre y el yo comprometido o vinculado) eran fundamentales en la concepción moral de la antigua Grecia, y formaban el contexto original que daba sentido a los fragmentos inconexos de la moral que heredó la modernidad (Véase Mulhall, S., y Swift, A.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, pp. 118 y ss).

<sup>535</sup> *Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 754.

<sup>536</sup> Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 352.

<sup>537</sup> La descripción de la figura del héroe que hace Max Scheler recoge muchos de los caracteres presentes en la de Ortega: “Su esfera de valores es la vida y el ser de su pueblo, dilatación y elevación de su espacio vital: esto constituye el rasgo fundamental de su amor y de su responsabilidad. El amor a la responsabilidad, la búsqueda de esa responsabilidad le son esenciales (...). El héroe sólo es héroe dentro de su pueblo y dentro de una corriente histórica que está ligada por una tradición viva. El héroe está referido en su actividad, al pueblo; depende de su existencia y de su especial estructura. La importancia de su actividad se desvanece con la existencia del pueblo y de la nación (...). Héroe es el tipo ideal de persona que carga con el valor de lo noble, el portador de la suma de todas las excelencias vitales” (Scheler, M.: *op.cit.*, pp. 134 s). Dice Ortega que “hay en el héroe cierta calidad espiritual que vemos confusamente mezclada con otros muchos ingredientes, formando su figura total y concreta. Necesitamos un gran esfuerzo para acotarla del resto y pensarla aparte y por sí” (*Estudios filosóficos*, O.C, II, 511).

<sup>538</sup> *La nación frente al Estado*, O.C, I, 836. Cervantes nos lo dice en su supremo consejo: “Vale más el camino que la posada”. Esto quiere decir que todo hombre, independientemente de su condición social o económica, puede llegar a formar parte de la nobleza, tal y como la entiende Ortega. El esfuerzo de perfección es por sí suficiente para Ortega, quien resulta plenamente expresivo en la siguiente cita: “Hay quien alcanzaría la plena expansión de sí mismo ocupando un lugar secundario



la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, “y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado”<sup>539</sup>.

Resumiendo, en las *Meditaciones del Quijote* Ortega abandona por completo el imperativo ético del idealismo moral: *Llega a ser el que debes*, al que se adheriría en su etapa juvenil neokantiana, y proclama el imperativo vital, íntimo: *Llega a ser el que eres*, imperativo que Ortega recoge de la obra de Píndaro, poeta griego del *pónos* como hazaña, esfuerzo o sufrimiento que tanto dio que pensar a Ortega<sup>540</sup>. Se trata del imperativo de la perfección personal. Predica la importancia de ser fieles a esa llamada interior que nos invoca a ser lo que tenemos que ser en función de nuestras capacidades o disposiciones, pero sin olvidar la simiente axiológica o valorativa que nos ofrece el medio en que radicamos y al que tenemos que atender y respetar so pena de sucumbir. Se trata de dos imperativos o máximas éticas de desigual rango que aparecen plenamente desarrolladas en su obra de madurez *Goethe desde dentro* en 1932:

“No se confunda, pues, el deber ser de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada de nuestro ser radical (...). El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital”<sup>541</sup>.

A continuación nos ocuparemos, a modo de conclusión, de la dialéctica héroe/villano en el marco de la distinción que, a nivel epistemológico, Ortega establece entre meditación y sensualismo.

---

(...). Tanta nobleza puede haber en ser postrero como en ser primero, porque ultimidad y primacía son magistraturas que el mundo necesita igualmente, la una para la otra” (*Meditaciones del Quijote*, O.C., I, 765). No importa el lugar que ocupemos, pero sí el afán de esfuerzo y sacrificio que manifestemos.

<sup>539</sup> *No ser hombre ejemplar*, O.C., II, 478.

<sup>540</sup> Ortega remite, en múltiples ocasiones, su propuesta ética al poeta Píndaro, en el que el esfuerzo considerado como hazaña, caracteriza, frente a las representaciones pusilánimes del vulgo, que no comprende el valor de *pónos*, ese gasto generoso en el que se basa el género de vida noble o las representaciones aristocráticas (Véase Loraux, N.: *op.cit.*, pp. 100 y ss). Ortega, como Cervantes, censura abiertamente el esfuerzo puro hazañoso por la idealidad prácticamente inalcanzable de su pretensión (objetivo ideal) y su condición de universal abstracto, ajeno a los intereses de la vida y sin posibilidad de mediación con ella. Ortega defiende un tipo de acción donde lo importante no sea tanto el valor moral del esfuerzo en sí, cuanto su finalidad objetiva y práctica (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 136 y ss).

<sup>541</sup> *Goethe desde dentro*, O.C., V, 130.

#### 2.3.1.4.– *A modo de conclusión: La dialéctica héroe-villano (meditación y sensualismo)*

De *Meditaciones del Quijote* y también de este segundo periodo a nivel filosófico, se desprende que la misión del alma noble o heroica se resuelve en un deber de comprensión o de absoluta claridad, cuyo fin no es otro que la extracción fenomenológica del *lógos* de lo oculto o latente<sup>542</sup>. Esa misión no le ha sido revelada, afirma Ortega,

“por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La llevo dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad – como Goethe (...) cantaba: Yo me declaro del linaje de esos que de lo oscuro hacia lo claro aspiran (...), ¡*Luz, más luz!*!. Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida”<sup>543</sup>.

Este afán de luminosa claridad, de hacer patente lo oculto define a todo individuo volcado en la meditación reflexiva. Este individuo sabe que es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad o de traer a la superficie y hacer patente y claro lo que estaba subterráneo, misterioso, latente. La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía, tal como lo pone de relieve el significado originario de la verdad (*alétheia*) en griego:

“Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por eso su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *Apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente, desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”<sup>544</sup>.

Héroe es todo aquel que se afana en la búsqueda filosófica del sentido de las cosas y de su posible conexión con el resto en el concierto global del Universo. La única ciencia capaz de conectar todas las cosas entre sí es la filosofía, que “dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión”<sup>545</sup>. El héroe es consciente, desde una vertiente intelectual, de que sólo la meditación filosófica satisface

---

<sup>542</sup>La misión de la cultura es precisamente alcanzar la claridad: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o *exégesis*– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación (...). Frente a lo problemático de la vida, la cultura –en la medida en que es viva y auténtica– representa el tesoro de los principios” (*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 788).

<sup>543</sup>*ibid.*, p. 788.

<sup>544</sup>*ibid.*, p. 769.

<sup>545</sup>*ibid.*, p. 752.

su afán de claridad o de veracidad hacia sí mismo y hacia las cosas de su más inmediata circunstancia. Reconoce en el concepto el órgano normal de la profundidad: “luz derramada sobre las cosas es el concepto”<sup>546</sup>. El villano se demora, por el contrario, en el sensualismo, en el mundo experiencial de las cosas y considera que a la verdad sólo se llega a través de los órganos sensoriales. Dota a la verdad de un ropaje sensorial. El héroe ejemplifica el afán de innovación o creación esforzada característica de la nobleza. El villano representa la inercia o atención exclusiva a la costumbre o el uso de que hace gala la masa vulgar e indocta. En ambos casos nos referimos a dos actitudes o disposiciones ante la vida, una de tonalidad ascendente o esforzada y otra de tonalidad decadente o vulgar.

La dialéctica héroe/villano recrea, en el ámbito de la vida cotidiana, la distinción entre concepto e impresión. Esta distinción gnoseológica nos remite, en el ámbito humano, a dos castas de hombres, a saber, los meditadores y los sensuales:

“Para éstos es el mundo una reverberante superficie: su reino es el haz esplendoroso del universo –*facies totius mundi*, que Spinoza decía. Aquéllos, por el contrario, viven en la dimensión de profundidad. Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar (...), etc., el meditador posee el órgano del concepto”<sup>547</sup>.

El concepto otorga claridad o certidumbre en medio de las inestables y azarosas circunstancias. La voluntad del héroe se muestra decidida a penetrar con el concepto en el mundo latente compuesto por estructuras de impresiones: “una estructura es una cosa de segundo grado (...), un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos”<sup>548</sup>.

El binomio meditador/sensual establece una oposición entre dos actitudes vitales que se proyecta sobre la distinción entre masas y minorías selectas. Las masas sensuales presumen de un alma meridional en que predominan las sensaciones o impresiones. Las minorías reflexivas cultas portan un alma germana comprometida con el concepto, que nos permite llevar a las cosas a la plenitud o perfección de sí mismas.

---

<sup>546</sup>*ibid.*, p. 788. El concepto será “el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas (...), órgano o aparato para la posesión de las cosas (...), órgano con que captamos las cosas” (*ibid.*, O.C, I, 784). Para Ortega, cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros “sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible” (*ibid.*, p. 788).

<sup>547</sup>*ibid.*, p. 781.

<sup>548</sup>*ibid.*, p. 781. Hay, pues, afirma Ortega, “toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos –el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un tras mundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo (...). El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros” (*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 768).

El alma meridional y el alma alemana parten de dos experiencias vitales radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual, se encuentra sola en el mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. El alma meridional despierta en una plaza pública. El individuo que presume de ese tipo de alma es nativamente hombre de ágora:

“La soledad no será nunca para él una sensación espontánea; si quiere llegar a ella, tendrá que fabricársela, que conquistarla, y su aislamiento será siempre artificial y precario (...). El alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior (...). Le es más evidente y primaria la existencia de las cosas en torno y de los otros hombres que la suya propia (...). En el alemán, por el contrario, la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo, no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en hecho de conciencia, en imagen o idea (...). Vive, pues, recluso dentro de sí mismo, encerrado en sus estados personales (...). En cambio, el meridional vivirá condenado al barullo en la gran plazuela cósmica y no se hallará jamás verdaderamente solo. Su problema, al revés que para el alemán, consistirá en penetrar dentro de sí mismo, en comprender el hecho del Yo (...). Es el hombre agoral y de foro”<sup>549</sup>.

El alma meridional vive extasiada o alterada, esto es, se recrea en las meras impresiones o superficialidades. El yo de las masas es un yo meridional y espontáneo-natural. El yo de las minorías es conciencia reflexiva y fenomenológica.

En consonancia con la doctrina filosófica de esta su segunda época, Ortega propone la integración de estas dos actitudes ante la vida representadas por los meditadores (el hombre reflexivo o culto) y los sensuales (el hombre impresionista). La propuesta consiste en lograr, más allá del *solipsismo* o *alterismo* metafísicos, la saludable síntesis clasicista de concepto e impresión, o de la cultura germana (idealismo), que promueve el *pathos trascendental o del norte*, y la cultura mediterránea (*realismo*), que vivifica el *pathos materialista o del sur*, en una cultura europea integral<sup>550</sup>. Hay que afanarse por lograr un tipo de europeo integral (el auténtico hombre noble) que porte ingredientes de ambas doctrinas filosóficas: “Hace algún tiempo he hablado del *pathos*

---

<sup>549</sup> ¿Por qué se vuelve a la filosofía?, O.C, IV, 262 s.

<sup>550</sup> En 1915 Ortega muestra su intención de superar el idealismo y con él el realismo. Dice Ortega en *Investigaciones psicológicas* que “el mundo antiguo partía ingenuamente de que las cosas están ahí por sí mismas, apoyándose las unas en las otras, haciéndose posible las unas a las otras (...). Este ser – el universo – era el punto de partida y punto de tornada de todo otro ser (...). Ser quería decir *hallarse ahí*, *estar ahí*; y *ahí* quería decir el ámbito inmenso del cosmos, por otro nombre la naturaleza (...). Las etapas de la historia moderna son a la vez etapas de la evolución del subjetivismo. La afirmación fundamental de éste, a saber, que el ser es el pensar, que las cosas son, en definitiva, partes o estados de un yo, ha sido el perfil inmenso dentro del cual ha pensado, amado, luchado el hombre moderno (...). La figura inmensa de Kant representa la altura cenital del idealismo” (*Investigaciones psicológicas*, O.c83, XII, 385 s).

del Sur, he fustigado el énfasis del gesto español. Mal se me entendió si se me disputaba encarecedor del énfasis contrario, del *pathos* gótico”<sup>551</sup>.

Pero el aristocratismo orteguiano no es una propuesta meramente teórica, sino también práctica, en cuanto inspira una acción política que se decanta en la labor de la *Liga de Educación política*.

### 2.3.2.– Dimensión política de los conceptos de *masa* y *minoría selecta*

#### 2.3.2.1.– La “*Liga de Educación Política*”

Una de las empresas políticas de mayor resonancia intelectual en la España de los comienzos del siglo XX es aquella que lideran los miembros de *La Liga de Educación Política Española*<sup>552</sup>, que pertenecen en su mayoría a la denominada *Generación del 14*, aunque también hay figuras representativas de la *Generación del 98*<sup>553</sup>. Ambas generaciones sienten dolor por España. Pero su manera de canalizar ese dolor en soluciones difiere sensiblemente. La postura metódico-racional o reflexiva de la generación del 14 contrasta con el espíritu más poético o sentimental de la del 98. Nos interesa el programa político-ilustrado de los miembros de la *Generación del 14* en el contexto de la *Liga*. La situación de pertenencia grupal de los integrantes de la *Liga* suscita en ellos una

---

<sup>551</sup> *Arte de este mundo y del otro*, O.C, I, 436. El predominio de los sentidos nos desaloja de nosotros mismos, vacía nuestra intimidad, “arguye de ordinario falta de potencias interiores (...). La impresión es filiada, sometida a civilidad, *pensada* –y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad” (*Meditaciones del Quijote*, O.C, I, 780 s).

<sup>552</sup> Francisco José Martín explica que *La Liga de Educación Política* fue “una especie de movimiento de élite con el que los jóvenes intelectuales de entonces pretendían pasar a la acción e intervenir directamente en la política de la Restauración” (Martín, F. J.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *España Invertebrada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 18).

<sup>553</sup> Puede consultarse a propósito de este asunto el libro de Jose Ortega Spottorno, *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 223 y ss. José Luis Villacañas afirma que “Ortega siempre fue un joven, un hermano menor del 98 y que su posición en la historia intelectual contemporánea de España se ha de cifrar respecto de una decisión: la de si Ortega consiguió trascender los modos y fines intelectuales de aquella generación que entregó sus más famosos escritos en 1898 o si, más bien, quedó preso en ellos”. Y responde Villacañas que “Ortega era el mejor representante, el más joven, el más objetivo, el más positivo, de aquella Generación del 98. La consigna de la Generación del 98, europeísmo y ciencia, es lo único que puede solucionar los problemas de España (...). La crítica de Ortega sería heredera de la Generación del 98 –la suya propia–” (Véase Villacañas, J. L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 25 y ss). Véase a propósito de estos asuntos el artículo del profesor Cirilo Flórez que lleva por título “Política y Filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad”, en López de la Vieja, M. T. (Ed.): *Política y Sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 121-139.

cierta conciencia generacional y epocal<sup>554</sup>, cuya herencia político-cultural se convierte, como afirma certeramente Pedro Cerezo Galán, en “nuestro fondo irrebasable”<sup>555</sup>.

El proyecto fundacional de la *Liga de Educación Política* fue presentado por Ortega en su Conferencia *Vieja y nueva Política* en el teatro de la Comedia de Madrid, el 23 de marzo de 1914. El líder espiritual de la *Liga* es Ortega<sup>556</sup>. Éste hace un llamamiento a los hombres de buena voluntad de su circunstancia intelectual más inmediata, para que cumplan con la auténtica misión vital de su generación y conviertan la política en pedagogía social. Los intelectuales cosmopolitas de la *Liga* manifiestan, al menos en principio, una sólida conciencia histórica o generacional que les impulsa a asumir esta misión de ilustración política del pueblo español. Un noble misión que exige también una necesaria apertura de la masa nacional hacia nuevos horizontes culturales que posibiliten el logro de su *mayoría de edad*. Los miembros de la *Liga* consideran que, en la educación política de las masas, también juegan un papel importante las corrientes de vitalidad nacional (Universidad, escuela rural, Parlamento, periódico, etc). La implicación de todas las fuerzas sociales y personales en esta tarea de pedagogía política<sup>557</sup> podría dar lugar a una España imperante, una España en buena salud, “una España vertebrada y en pie”<sup>558</sup>.

Esta idea de la pedagogía social como programa de ilustración política de las masas es una de las ideas matrices del pensamiento orteguiano. Una idea a la que tiene que dar forma o vida una minoría intelectual, de la que forma parte importante Salvador de Madariaga, Antonio Machado, Ramón Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos, Pedro

---

<sup>554</sup> Los miembros de la *Liga de Educación Política* comparten muchos caracteres que son extensibles al conjunto de la *Generación del 14*: ampliación de estudios en el extranjero, principalmente en Alemania; mayoritariamente becados por la Junta de Ampliación de Estudios; cambio de actitud ante la política y los políticos compatibilizando totalmente la función política y la creación intelectual; carácter plenamente universitario. Es la primera generación intelectual y política del panorama español que cuenta con un verdadero filósofo: Ortega y Gasset (Véase Pflüger Samper, J. E.: “La Generación política de 1914”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 112, Madrid, 2001, p. 183).

<sup>555</sup> Cerezo Galán, P.: “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº156, mayo de 1994, p. 7.

<sup>556</sup> Se trata de un grupo de signo liberal avanzado que intenta superar la tradicional bipolarización de la política española (Véase Ortega Klein, A.: “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”, en *Historia 16*, nº 48, 1980, p. 68).

<sup>557</sup> Se trataba de recuperar el programa de pedagogía social como programa político de juventud, al que por cierto retornará Ortega en la fecha de 1931, cuando funde junto con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala la *Agrupación al Servicio de la República*. Ortega considera muy importante la acción pedagógica de las minorías sobre la masa social, pero sobre la base de tres grandes pilares que le acompañan desde sus primeros escritos: nación, moral y trabajo. Toda esta pedagógica labor tiende a la articulación detallada de una porción de la masa labriega nacional de las villas o lugares a la que no ha llegado todavía la “acción de los partidos políticos” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 737). Dotar a la gran masa nacional de un mínimo de vigorosidad política que les impulse al fomento de la vitalidad nacional, moral o material, individual o colectiva.

<sup>558</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 737.

Salinas, Ramiro de Maeztu, Manuel García Morente, etc. Uno de los principales objetivos de este grupo de individuos sobresalientes es fomentar a su vez la organización de una minoría socio-profesional que colabore con ellos en la educación política de las muchedumbres españolas<sup>559</sup>.

Los miembros de la *Liga* constituyen, por otro lado, un grupo nacional de talante liberal formado por gente de oficio conocido, libres de apresuramientos personales y de toda traba dogmática en el sentido más amplio de esta palabra, que adoptan una actitud distante respecto de la monarquía<sup>560</sup>. Todos ellos se reúnen en una agrupación de enérgica solidaridad espiritual, cuyo fin último es investigar la realidad de la vida patria y proponer soluciones eficaces o minuciosamente tratadas para los problemas añejos de nuestra historia<sup>561</sup>. Creen indispensable una total renovación y purificación de las costumbres públicas españolas: “Nos proponemos, pues, en la medida de nuestras fuerzas, hacer patria (...), trabajar en la formación del espíritu nacional, contribuir a despertar en el individuo la conciencia del mundo social, convertir hombres en ciudadanos”<sup>562</sup>. Se trata de un grupo de intelectuales comprometidos con la realidad nacional y “apartados” de la política profesional, pero decididos a influir en el ámbito político para mostrar entre otras cosas la importancia del liberalismo y la nacionalización en el devenir socio-político del Estado español. Se aproximarán en este sentido al nuevo partido que ha surgido en la vida política española, a saber, el Partido Republicano Reformista<sup>563</sup>. Éste presenta como líderes liberales de izquierdas a Melquíades Álvarez y a Gumersindo de Azcárate. Consideran todos ellos que el único órgano o instrumento de socialización posible en España es la política: “Son los

---

<sup>559</sup>Dice Ortega que “para nosotros, por tanto, es lo primero la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas (...). La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 739).

<sup>560</sup>Son monárquicos sin lealismo. La monarquía, afirma de forma contundente Ortega, no puede pedirnos que adscribamos a ella nuestro fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay dos cosas, a saber: la justicia y España: “Necesario es nacionalizar la monarquía” (ibíd., p. 730).

<sup>561</sup>La obra característica de nuestra Asociación –afirma Ortega– “ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de los órganos educativos, económicos, técnicos, etc. Para ello procuraremos reunir a todos aquellos grupos de compatriotas que viven en las provincias alimentando deseos y propósitos análogos a los nuestros (...) Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 742).

<sup>562</sup>*Liga de Educación Política*, O.c83, X, 246 s.

<sup>563</sup>Las circunstancias han hecho, afirma Ortega, “que la creación de la *Liga de Educación Política Española* coincida con la aparición de un nuevo partido situado en la zona del campo político donde se han de ejercer de preferencia nuestras energías. Nuestra asociación (...) ve con gran esperanza la formación del Partido Republicano Reformista, en cuya voz cree encontrar un eco de sus propios anhelos” (*Liga de Educación Política*, O.c83, X, 249).

políticos los únicos valores dotados de plena energía social”<sup>564</sup>. El español tiene que ser antes que nada político, pero en un sentido distinto al de la política restauracionista, racionalista, obsoleta y anclada en el pasado<sup>565</sup>.

Ortega siente predilección por los intelectuales cosmopolitas de la generación que él mismo lidera, y que forman la *Liga de Educación Política*. Ellos son los que forman hoy las avanzadas creadoras. Son, en suma, “la minoría más selecta”<sup>566</sup>. Esta última se decide por una férrea disciplina intelectual o por una actitud metódico-reflexiva que intenta inculcar en las masas. Son partidarios de una nueva política que se resuelve en una nueva actitud histórica celosa de la vertebración o *modernización* de España<sup>567</sup>. La *Modernización* no se reduce exclusivamente a la tecnificación y a la competencia técnica, sino que también exige cierta competencia cognitiva extensible a todos los campos de la vida social, de toda suerte necesaria en un país como España, que paga muy caro el delito de entregar su gobierno “a gentes de temperamento inferior, sin educación intelectual suficiente ni aquella alta escuela de moralidad que necesitan los directores de un pueblo”<sup>568</sup>.

La nueva política ha de partir de este hecho, a saber, “cuanto ocupa la superficie (...) de la España de hoy, de la España oficial, esta muerto”<sup>569</sup>. Había que decidirse por la España vital sobre la España legal. De ahí que Ortega, como portavoz de la *Liga de Educación Política*, comience dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad de una mayor vitalidad o del privilegio de ser más cultas, más reflexivas o más responsables. Es a estas minorías a las que pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud y su coraje a esas pobres y grandes muchedumbres dolientes. No se puede hablar de masas inertes, pasivas o con altas dosis de negatividad, donde falta el intento de minorías directoras para sacarlas de su indolencia. La minoría encargada de conducir la nación tiene que llegar “a entender el estado íntimo de los españoles”<sup>570</sup>.

---

<sup>564</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 744 .

<sup>565</sup> La política restauracionista alimenta la “miseria intelectual y moral del ambiente político español” (*Liga de Educación Política*, O.c83, X, 246). La vieja política restauracionista es descrita por Ortega de la siguiente manera: “la desautorización del Poder público, el anquilosamiento e ineficacia de las instituciones que son los órganos de la vida colectiva ordenada, la inutilización progresiva de todos los partidos políticos, la desagregación de los grupos sociales, la anarquía espiritual, han llegado a todos los extremos imaginables” (*Del momento político*, O.C, III, 375).

<sup>566</sup> *Cosmopolitismo*, O.C, V, 201.

<sup>567</sup> Modernizar España, pero no en el sentido de incorporar los dogmáticos principios de la Edad Moderna (racionalismo, idealismo constructivista, etc.)

<sup>568</sup> *Fabricantes de rencor*, O.C, III, 79.

<sup>569</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 716.

<sup>570</sup> *Ideas políticas*, O.C, I, 883.



Esa *minoría selecta* también podría tener cierto correlato en el campo de la política, sin reducir en ningún momento el aristocratismo de Ortega a ese campo.

### 2.3.2.2.– “*Elitismo político*” en el ámbito de “*Vieja y nueva política*”

La misión de la *Liga de Educación Política* es, como hemos indicado anteriormente, contribuir a la organización de las minorías más sobresalientes de la sociedad, para que trabajen en un proyecto pedagógico ilustrado tendente a la perfección vital y política del hombre medio español<sup>571</sup>. La salvación o vertebración de España descansa en una tarea de terapia educativa que requiere de la intervención de minorías excelentes que apuesten por la acción política como pedagogía social, pero en un sentido fenomenológico o ajustado a la inmediata realidad.

Pues bien, la excelencia social como competencia o eficacia es susceptible de manifestarse en el campo de la política. En este sentido hay que entender la importancia que Ortega confiere a la formación de una gran Junta local que impulse la vida local de las provincias y donde cada distrito intente la unión de los hombres selectos, de los más responsables y autorizados, con el fin de que “formen esos hombres mejores una Junta local que proponga la concentración de los paisanos en un haz vigoroso, resuelto a defender la dignidad de la comarca, a purificar la moral de los municipios y de su representación parlamentaria”<sup>572</sup>. Despertar la vida provincial y hacer de los españoles individuos políticamente activos, copartícipes en un gran proyecto de construcción nacional, que “aprendan a sentir la orgullosa voluntad de ser sí mismos, que sean protagonistas de su propia vida, y no comparsa muda y desdeñada que se mueve en la línea de rebaño al fondo de la escena”<sup>573</sup>.

---

<sup>571</sup>Se trata de atraer a la acción política a las masas apartadas de la misma por repugnancia o indiferencia: “Es menester llevar al espíritu de todos el convencimiento de que la vida pública (...) comienza a ser realidad auténtica. Y sólo lo será si nace y se nutre del estudio de los problemas verdaderamente nacionales. El fin inmediato de *La Liga de Educación Política* es por tanto el estudio de tales problemas. No es posible una política seria sin su conocimiento profundo” (*Liga de Educación Política*, O.c83, X, 247).

<sup>572</sup>*Localismo*, O.C, III, 30.

<sup>573</sup>*ibid.*, p. 31. Este diagnóstico orteguiano de la realidad política española se puede hacer extensible actualmente a todas las democracias occidentales, en las que –como observa Robert Michels y Peter Bachrach, entre otros– la mayoría de los ciudadanos manifiestan escaso o poco interés por los asuntos públicos, en suma, por la vida política. Peter Bachrach considera que hombres y mujeres, o una gran proporción de ellos, “son indiferentes a la política: se abstienen de votar, ignoran virtualmente los asuntos públicos y carecen de una fuerte adhesión al proceso democrático”. Lo que quiere destacar este autor es que “la educación política resulta más eficaz en el plano en que desafía al individuo a cooperar en la solución de los problemas concretos que lo afectan a él y a su comunidad” (Véase

El aristocratismo del pensamiento de Ortega, aun cuando no presenta en ningún caso una significación primaria o exclusivamente política, se proyecta sobre el espectro político. Deben gobernar, afirma Ortega, los que puedan gobernar y pueden gobernar sólo “los que posean una fuerza política activa”<sup>574</sup>. La competencia política se traduce en ecuanimidad y verdadera sensibilidad nacional, en esa religiosidad histórica “sin la cual no es posible guiar a un pueblo”<sup>575</sup>. Sin embargo, los políticos de la vieja política doctrinaria carecieron de competencia: no gobernaron, ni organizaron la nación; en cambio, aniquilaron el prestigio de las instituciones y, por todo ello, desmoralizaron al pueblo<sup>576</sup>. Los gobernantes ejercen sobre los gobernados “un influjo de ejemplaridad. Si son virtuosos, propagan sus virtudes, y si son ruines, contaminan el aire con su ruindad. Esto último ha acontecido en nuestra tierra, y aún habrá a quien extrañe la inercia, el abandono, la falta de coraje, de esperanza y constancia del pueblo español”<sup>577</sup>.

La nueva propuesta política de gobernación incluía, junto al afán de competencia y modernización, el fomento de castas de hombres más inteligentes o mejor intencionados, “más idealistas y a la par más realistas, más modestos y nada reaccionarios”<sup>578</sup>. Una nueva aristocracia social perteneciente o próxima a la izquierda socialista española. Un *elitismo* socio-profesional con un cierto matiz izquierdista o socialista: “El partido socialista y el movimiento sindical son –afirma Ortega– las únicas potencias de modernidad que existen hoy en la vida pública española, y con las cuales nosotros nos confundiríamos si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos, con todos los inconvenientes para la libertad que tiene una religión doctrinal”<sup>579</sup>.

Esta avanzada de minorías de la izquierda liberal que propone Ortega debería agrupar a la inmensa mayoría de los españoles cultivados –médicos, ingenieros, profesores, literatos, artistas, industriales, etc.–. Todos ellos integran esta legión democrática, amiga de lo moderno y movida por una creciente urgencia de que triunfe el verdadero e integral liberalismo. Su política, en opinión de Ortega, se resume así: “libertad, justicia social, competencia, modernidad”<sup>580</sup>.

---

Bachrach, P.: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1967, pp. 160 y ss).

<sup>574</sup> *La paz y España*, O.C, III, 128.

<sup>575</sup> *La grave política de estos días*, O.C, III, 157.

<sup>576</sup> Véase *Liga de Educación Política*, O.c83, X, 246.

<sup>577</sup> *Los señoritos de la regencia*, O.C, III, 149.

<sup>578</sup> *En el momento de la paz –Los nuevos gobiernos que necesita España*, O.C, III, 132.

<sup>579</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 717.

<sup>580</sup> *En el momento de la paz –Los nuevos gobiernos que necesita España*, O.C, III, 132 .

En el próximo apartado nos ocuparemos del socialismo y de su relación con la aristocracia en este segundo periodo de la obra de Ortega. Mi intención es demostrar que la propuesta socialista orteguiana se mantiene viva, aunque en estos momentos se desarrolla en un contexto fenomenológico y realista y no idealista o culturalista. El análisis del socialismo orteguiano resulta primordial a la hora de ocuparnos del aristocratismo del pensamiento orteguiano de segunda época, pues del socialismo surgirán las nuevas aristocracias o nobleza de espíritu.

### 2.3.2.3– *Socialismo y aristocracia en el marco de la “nueva política”*

La propuesta política de Ortega en este segundo periodo incorpora también principios socialistas como igualdad y justicia social<sup>581</sup>, aun cuando el propio Ortega afirma que el socialismo es por sí solo insuficiente:

“Tampoco el credo socialista es suficiente. Dejando a un lado sus utópicos ademanes y la rigidez de sus dogmas, que la corriente revisionista del partido obrero en otros países condena, no dudaríamos en aceptar todas sus afirmaciones prácticas. En este terreno creemos que nuestra Asociación marchará junto al socialismo sin graves discrepancias (...). Para nosotros existe el problema nacional; más aún, no acertamos a separar la cuestión obrera de la nacional”<sup>582</sup>.

Ortega destaca del socialismo y del sindicalismo, como movimientos políticos, lo que tienen de constructivos. La prioridad de ambos no es otra que el pueblo, el obrero, el trabajador. Pero es importante que estos últimos se encuentren siempre liderados por una minoría de cabezas claras o de individuos competentes y eficaces: “Sólo pueden salvar a España hombres de mente clara y sin prejuicios tradicionales”<sup>583</sup>. Hay que tejer una red de nudos de esfuerzo que forme un sistema nervioso por el que corran vitales oleadas de una nueva sensibilidad. Esta última proviene de una aristocracia compuesta por los hombres mejores de cada capital. Éstos han de mostrar un cierto temple político socialista y realista. Se acabó la vida imaginaria del *deber ser* de la moral del neokantismo. Es preciso enfrentarse a la vida real de lo que *es*.

---

<sup>581</sup> Los miembros de la *Liga de Educación Política Española* recogen del socialismo íntegramente su crítica de la organización actual de la producción, y “su manera de considerar el salariado como mera categoría histórica, tan pasajera como la esclavitud” (*Liga de Educación Política*, O.c83, X, 249).

<sup>582</sup> *Vieja y nueva política*, O.C, I, 741.

<sup>583</sup> *Frente a la avalancha*, O.C, III, 185.

De mayo de 1913 es un artículo titulado “Socialismo y aristocracia”. En él, Ortega afirma que es socialista por amor a la aristocracia, donde aristocracia quiere decir estado social donde influyen necesariamente los mejores:

“La Humanidad no puede vivir sin aristocracias, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el socialismo carecería de sentido. La misión histórica del socialismo es la producción de aristocracias verdaderas y si ha nacido en esta época débese a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristocracias”<sup>584</sup>.

Unas aristocracias que han de encabezar ese proyecto o programa de vida en común o de unión de voluntades tendente a la vertebración nacional de una España vital e ilustrada. Una aristocracia espiritual compuesta de hombres óptimos que destacan porque poseen las “opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas”<sup>585</sup>. Una pléyade de hombres sabios y justos, de sentimientos más delicados. Un conjunto de individuos superiores que se encuentren en posesión de la virtud o *areté* (excelencia moral e intelectual)<sup>586</sup>.

Los mejores son también los que sobresalen en cada ámbito o actividad social por su competencia o eficacia ético-intelectual y profesional. Pero Ortega advierte con cierta pesadumbre que las aristocracias que hoy predominan son ante todo capitalistas. Estas se benefician del trabajo de las masas obreras, que sólo disponen de su fuerza de trabajo; a cambio de un mísero o ínfimo salario, de modo que “el obrero no solo vive del jornal, sino que es un jornal. El capitalismo creó al capitalista y al proletario; ambas categorías son incapaces de producir hombres que se ocupen de sí mismos, que aumenten la calidad humana, que perfeccionen el tipo de hombre”<sup>587</sup>. La desmoralización de la humanidad responde al imperio del capitalismo. Éste creó una fabulosa riqueza material pero empobreció la conciencia moral del hombre e impidió el renacer de auténticas aristocracias del espíritu<sup>588</sup>. El capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles, porque no consiste en cualidades internas a los hombres, sino en un poder material anónimo, cuantitativo: el dinero. Aquí radica el gran descubrimiento de Marx: en el capitalismo lo humano, que es pura

---

<sup>584</sup> *Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 622.

<sup>585</sup> *ibid.*, p. 622.

<sup>586</sup> Ortega explica que la idea griega de virtud –areté– significa precisamente “autenticidad, es decir, *capacidad efectiva* o simplemente *efectividad* para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario de ser*” (*Prólogo a Historia de la Filosofía de Émile Bréhier*, O.c83, VI, 40).

<sup>587</sup> *Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 623.

<sup>588</sup> Karl Mannheim también nos advierte del deterioro de los valores morales en un mundo totalitario y de capitalismo monopolista” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 165).

cualidad, yace oprimido por la cantidad, que es una fuerza física. Desaparece el obrero como individuo, como cualidad, y queda sólo una cantidad de puro trabajo, trabajo que se mide por la producción, producción que se valora por el precio de la mercancía en el mercado. En el capitalismo el hombre es un soporte del capital, un siervo del dinero. La tarea del socialismo consiste en demoler esta cárcel del imperio cuantitativo construida por el capitalismo<sup>589</sup>.

El utilitarismo capitalista ha impedido la formación de una gran comunidad de trabajadores éticamente mediada, que posibilite la perfección moral del hombre o su conversión en un ser culto y no en un mero instrumento al servicio de una racionalidad instrumental o utilitaria. De ahí que Ortega afirme contundentemente que el triunfo del socialismo sobre el régimen capitalista “equivale a arrebatar su predominio al tipo de hombre utilitario que ha imperado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos”<sup>590</sup>. Un socialismo no utópico ni abstracto y liderado por una minoría de cabezas claras podría sentar las bases de una gran comunidad espiritual de trabajadores libres que, sin olvidar la importancia de la vida material en el desarrollo personal, se afanen por buscar el sentido (o *logos*) de lo que les rodea para salvarse a sí mismos de su propio naufragio vital. Esto es lo que se desprende de los escritos político-fenomenológicos de Ortega. Éste se muestra favorable, sin duda alguna, a la organización socialista del mundo humano desde presupuestos fenomenológicos. El socialismo tiene para él un valor incalculable “como teoría socialista, como proyecto ideal de reforma humana”<sup>591</sup>. Es un error afirmar “que ha fracasado el movimiento socialista”<sup>592</sup>, único medio para que vuelvan a renacer las auténticas aristocracias del espíritu o la cultura y no del dinero:

“Volverán las clases, ¿Quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en pobres y ricos, sino en mejores y peores. Y el Socialismo habrá sido el encargado de preparar el planeta para que broten de él nuevamente aristocracias”<sup>593</sup>.

Estas aristocracias han de cumplir una función rectora y formativa. Unas aristocracias que se nutren en estos momentos de buena parte de la burguesía nacional más excepcional. Una parte de los individuos mejores de la sociedad pertenecen o forman parte del contingente de la burguesía social, profesional e industrial más

---

<sup>589</sup>Véase *Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 622 y ss.

<sup>590</sup>*El Quijote en la escuela*, O.C, II, 427, nota a pie.

<sup>591</sup>*Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 621.

<sup>592</sup>*La fiesta del trabajo –pensamientos para mañana*, O.C, I, 868.

<sup>593</sup>*Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 623

sobresaliente (técnicos, ingenieros, profesores, arquitectos, abogados, médicos, etc.)<sup>594</sup>. Esta burguesía excepcional aspira a la modernización o vertebración total de la sociedad española<sup>595</sup>. En este sentido, el concepto de minoría también muestra una dimensión económica. Son las élites económicas burguesas más excepcionales (profesionales e industriales) las únicas capaces de encabezar el despegue de la economía española, pero han de tener en cuenta las reivindicaciones e inquietudes económico-sociales del proletariado o de la clase obrera<sup>596</sup>, es decir, han de tener inquietudes socialistas. Ortega destaca el importante papel que en el devenir de la sociedad española juega parte de la burguesía nacional. Pero Ortega no es un ideólogo representante de los intereses de la burguesía española, aunque proceda de una familia de la burguesía ilustrada madrileña. Ni tampoco es enemigo o censor de las masas trabajadoras u obreras: “Desde hace sesenta años –afirma Ortega– el más enérgico factor de la historia universal es el movimiento ascensional de las clases obreras”<sup>597</sup>. A este respecto es revelador el siguiente comentario:

“Yo que soy lo menos obrerista del mundo, he sentido vergüenza mayor (...) al ver en el semblante de unos pocos compatriotas un rictus de odio hacia el obrero (...). Pero que haya alguien en nuestra sociedad el cual sienta odio por los obreros, por sus agrupaciones, y aun por sus errores, es una cosa que no ya me parece inmoral, sino que me parece nada, porque no me cabe en la cabeza”<sup>598</sup>.

Confía Ortega en el “triunfo final de los obreros”<sup>599</sup>. Ortega valoraba en su justa medida la importancia de las reivindicaciones obreras y censuraba abiertamente las injusticias que padecía la clase trabajadora:

“La sociedad actual se halla injustamente organizada porque no está organizada según el principio del trabajo; la idea simplicísima (...) de que unos trabajan mucho y comen poco y otros comen mucho y no trabajan nada (...). Todo lo demás que no es esa idea y vaya unido a ella

<sup>594</sup>No coincido, sin embargo, con Antonio Elorza en que la perspectiva de Ortega sea estrictamente burguesa –ni Ortega un filósofo de la burguesía–, aun cuando sí crea con Elorza que Ortega es connivente con una organización económica vigorosa y bien estructurada y racionalizada (Véase Elorza.: *op.cit.*, p. 107).

<sup>595</sup>Esto no impide que Ortega censure la conducta de la parte más vil de la burguesía española. A esa parte se refiere cuando dice que “la burguesía española no admite la posibilidad de que existan modos de pensar superiores a los suyos ni que haya hombres de rango intelectual y moral más alto que el que ellos dan a su estólida existencia. De este modo se ha ido estrechando y rebajando el contenido espiritual del alma española, hasta el punto de que nuestra vida entera parece hecha a las medida de las cabezas y de la sensibilidad que usan las señoras burguesas” (*España Invertebrada*, O.C, III, 511).

<sup>596</sup>Ortega llegará decir que “el crecimiento de la conciencia económica en el obrero, que verosíblemente no hará sino perfeccionarse, es uno de los mejores augurios para el porvenir” (*Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual*, O.c83, IX, 744).

<sup>597</sup>*Rectificación de la República*, O.C, IV, 844 .

<sup>598</sup>*Los votos van al presidio*, O.C, III, 14.

<sup>599</sup>*Ante el movimiento social*, O.C, III, 276.

en la guerra proletaria será discutible, será lamentable (...); pero esa idea es justa, y por tanto, da en lo decisivo la razón a los obreros”<sup>600</sup>.

El proyecto político socialista de Ortega contempla la importancia de apostar por una mayor justicia social. Esto se traduce en una mejor o más óptima distribución de la riqueza. Se requería, por tanto, una reforma de la estructura capitalista que posibilitara una economía organizada y una evolutiva socialización de la riqueza nacional<sup>601</sup>. Nuestro autor combatirá el sistema económico capitalista en nombre de la aristocracia socialista que el propio capitalismo hace imposible. Su socialismo está fuera de toda duda. Entre sus principales retos figura el logro de una más justa o equitativa redistribución de la riqueza o una mejora de las condiciones económicas del obrero:

“Deseamos —afirma Ortega— la socialización de la sociedad: esto supone la equiparación del obrero con las demás clases sociales, no sólo en el orden jurídico, sino en el orden económico, en el moral y en el intelectual. El llamado *movimiento obrero* (...) trata de conseguir esa equiparación integral. Pero lo hace con pocos medios y graves dificultades. Pues bien, que el Estado organice esa progresiva elevación de la clase obrera”<sup>602</sup>.

Esa organización se ha de llevar a cabo a través de un Ministerio de Organización Obrera. Este se ha de ocupar de la educación intensiva del obrero para ampliar enormemente su vida cooperativa y para hacer de la sociedad “cooperación o comunidad de trabajadores”<sup>603</sup>. Pero a la par que trabajadores, los obreros, a firma Ortega, son individuos humanos que tienen toda una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, y que ésta, para nacer, ha de garantizarles. La suma de esos “derechos se llama libertad”<sup>604</sup>.

También se muestra Ortega partidario de la sindicación forzosa de todos los trabajadores, pues “la sindicación da la forma o expresión jurídica a la convivencia del trabajo”<sup>605</sup>. Pero se opone al sindicalismo de corte revolucionario, pues no garantiza las libertades o los derechos mínimos del individuo:

“El sindicalismo no es simplemente la sindicación. Es una aspiración política perfectamente definida y *toto coelo* distinta del socialismo. Con este sólo tiene el propósito de eliminar al capitalista. Pero mientras el socialismo se hace solidario de todos los principios democráticos y liberales creando un poder público en que todos los

---

<sup>600</sup> *ibid.*, p. 265.

<sup>601</sup> Así lo ha reconocido también Luciano Pellicani en el siguiente trabajo: “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, *Leviatán*, Madrid, nº12, 1983, p. 56.

<sup>602</sup> *Los momentos supremos*, O.C, III, 144.

<sup>603</sup> *Ante el movimiento social*, O.C, III, 277.

<sup>604</sup> *ibid.*, p. 278.

<sup>605</sup> *ibid.*, p. 277.

ciudadanos intervengan por igual (democracia), y que, a la vez, se imponga a sí mismo límites, garantizando ciertos derechos individuales (liberalismo), el sindicalismo aspira a organizar una sociedad sin poder público, sin Estado. Los hombres estarán asociados por oficios. Cada uno de los cuales formará un gran sindicato con un núcleo directivo elegido por votación (...). Lo esencial del sindicalismo es (...) la eliminación del Estado”<sup>606</sup>.

El bolchevismo ruso –del que dirá Ortega que es un movimiento representativo de hombres masa rebeldes o activistas– ha radicalizado al sindicalismo. El bolchevismo ensayó la dictadura de los obreros manuales. Los sindicalistas “aspiran hoy a lo mismo. Se trata, pues, paladinamente de dictadura”<sup>607</sup>. Esta aspiración conduce a los obreros a un extremismo o radicalismo extremadamente violento. Cuando los obreros se dedican a la acción política sin contar con una formación previa en sus organizaciones propias ni con un liderazgo propio que guíe y mediatice esa acción, la misma, como afirma Kornhauser, tenderá a asumir las características propias del modo de actuar de la masa. Así podemos comprobar que la desconfianza hacia el gobierno parlamentario y el apoyo a las acciones anarquistas, sindicalistas y comunistas contra el Estado ha caracterizado a los obreros en Francia, Italia y España<sup>608</sup>.

#### **2.3.2.4.– Unas notas finales sobre “Vieja y nueva política”**

A finales de la segunda década del siglo XX el pensamiento político de Ortega se muestra crítico tanto de las masas por su inercia, como de las minorías por desertar éstas de su labor y por no estar a la altura de las circunstancias o de los nuevos tiempos<sup>609</sup>.

He procurado mostrar que la pedagogía social como programa político se ocupa y preocupa, en esta segunda época, de la ilustración política de las masas o de las muchedumbres incultas. Una importante labor que recae en una minoría de individuos superiores. Precisamente porque la plebe es como es, afirma Ortega, “debemos acabar con ella y elevarla. Gozarse en lo plebeyo como tal es la emoción propia del aristócrata, la emoción antidemocrática por excelencia”<sup>610</sup>. Esta misión de perfeccionamiento

---

<sup>606</sup>*ibid.*, pp. 269 s. Puede consultarse el artículo de Antonio Chozas Bermúdez “Socialismo y sindicalismo en Ortega y Gasset (y II), en *Veintiuno*, nº 33, 1997, pp. 5 y ss.

<sup>607</sup>*Ante el movimiento social*, O.C, III, 271.

<sup>608</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, p. 149.

<sup>609</sup>Esta crítica de Ortega a las masas por su inercia y a las minorías por su deserción, aparecerá de nuevo en la obra *España Invertebrada* (1922) y en *La rebelión de las masas* (1930).

<sup>610</sup>*La fiesta del trabajo –pensamientos para mañana*, O.C, I, 867 .



pedagógico-político fracasó. No obstante, de aquí en adelante Ortega seguirá reconociendo la importancia de reavivar una política metódico-pedagógica, tendente a mostrar la eficacia práctica de la ciencia, de los saberes socio-profesionales y técnicos<sup>611</sup>. Todos ellos constituyen la base del nuevo poder espiritual que, ejercido por una minoría superior, ha de tender a la curación de la enfermedad nacional en su sustancia histórica. Ortega es consciente de que no vivimos mal “porque ejecutemos una mala política, sino al contrario, nuestra irrisoria política es consecuencia de nuestra anemia vital”. Si el español quiere ser un ciudadano enérgico, debe ser antes “ambicioso comerciante, industrial emprendedor, técnico ingenioso, artista humano y científico lleno de curiosidad y exacta intelección”<sup>612</sup>.

La política es una actividad secundaria pero importante en el devenir de los destinos nacionales. Ortega seguirá confiriendo mucha importancia a la educación política del pueblo español, pues es ínfima la “inteligencia política habitual en nuestra raza”<sup>613</sup>. Pero se opondrá a la absorción de todas las cosas por la política, es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad. La política, como pensar utilitario, ha de mantenerse en su rango de actividad espiritual secundaria, si quiere ser una fuerza saludable imprescindible para la sociedad. Por el contrario, cuando la política se coloca en primer plano y preside toda nuestra vida mental se convierte en un morbo gravísimo, porque “el imperio de la política es el imperio de la mentira”<sup>614</sup>.

En la época de la Restauración reinó un utilitarismo político preocupante que marginó otros aspectos de la vida<sup>615</sup>. La política oficial no sentía curiosidades científicas ni humanas, ni “respeto hacia lo egregio, ni asco hacia lo abyecto. Época en que todo

---

<sup>611</sup>Véase Cerezo Galán, P.: “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº156, mayo de 1994, p. 19.

<sup>612</sup>*Otra manera de pensar*, O.C, III, 37 s .

<sup>613</sup>*La verdadera cuestión española*, O.C, III, 112.

<sup>614</sup>*Verdad y perspectiva*, O.C, II, 160.

<sup>615</sup>El desconcierto político-social que provocó la Restauración fue tal, que le llevó a Ortega a aceptar la necesidad de una dictadura militar como mal menor. En 1920 afirma que ha llegado el momento de “que la vida pública española tome un aspecto más decoroso (...) de que avancen al Gobierno los militares, y ya que tienen el ejercicio del Poder, tengan de él la responsabilidad” (*La hora de Hércules*, O.C, III, 318). Es preferible “ver suspendida la legalidad a verla burlada y escarnecida. He aquí por qué pedimos la Constitución de un Gobierno militar (...), porque no existen en la política civil fuerzas suficientes para restaurar la ley (...). Conste (...) que no se nos da a elegir entre un Gobierno militar y un Gobierno civil. La realidad es que los ciudadanos tienen que optar entre un gobierno responsable de los militares o un Gobierno irresponsable de los mismos” (ibíd., p. 319). Ortega tiene la esperanza de que los militares acaben con la vieja política, con la ficción nacional bajo la cual se ahoga España.

<sup>615</sup>El periódico *El Sol* nació con el objetivo de “defender una España más justa y más moderna contra otra envilecida y caduca” (*Frente a la avalancha*, O.C, III, 184).

fue al revés, y a la fantasmagoría se llamaba *realidad política*, y a la realidad política se llamaba (...) *idealismo*”<sup>616</sup>.

En síntesis, en esta segunda época, el pensamiento político de Ortega muestra la importancia de construir una España vital liderada por una minoría de cabezas claras y competentes, que se opongan a la vieja política caciquil y que, sobre todo, contribuyan a que el hombre medio español, “eleve a unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales. Y antes que ninguna otra, la inteligencia. Todo español está muy especialmente obligado a ser mañana más inteligente que hoy, a avergonzarse de sus prejuicios, de sus tópicos, de sus cegueras, de sus angosturas mentales”<sup>617</sup>. Ortega continuará con su llamamiento a una minoría de individuos superiores para que contribuyan en el perfeccionamiento moral e intelectual de la raza. Se trata de una constante en su pensamiento desde los comienzos de su producción intelectual, cuya importancia se acrecentará con el tiempo. La importancia de la intelectualidad es manifiesta en el pensamiento de Ortega durante toda su vida, pero en la década de los años 20 aparecerán toda una serie de trabajos (*España Invertebrada* (1922), *Imperativo de intelectualidad* (1923), *Cosmopolitismo* (1924), *Reforma de la Inteligencia* (1924), *Mirabeau o el político* (1927), etc.) que subrayan la relevancia de la acción contemplativa de los intelectuales en el proceso de construcción de una España vertebrada y en pie en el orden cultural e intelectual.

#### **2.4.— LOS CONCEPTOS MASA Y MINORÍA SELECTA EN EL MARCO DE LOS ANÁLISIS POLÍTICOS DE *ESPAÑA INVERTEBRADA***

En este apartado, expondré el análisis orteguiano de la relación entre masa y minoría selecta en el panorama social y político español del primer cuarto del pasado siglo XX, tal como Ortega la aprehende a la altura del año 1922 en la obra *España Invertebrada*<sup>618</sup>. Comenzaré con la exposición de la descripción que nos brinda Ortega de la situación crítica en que se encuentra la sociedad española a la altura de los años 1920-1922. Ortega se detiene en los dos caracteres o síntomas fundamentales que presenta esta crisis de la nación española: el particularismo y la *acción directa*. Pero Ortega, como

---

<sup>616</sup>*Los señoritos de la regencia*, O.C, III, 148.

<sup>617</sup>*Hacia una mejor política*, O.C, III, 21.

<sup>618</sup>Existe todo un debate acerca de la fecha de publicación de la obra *España Invertebrada*. Parece ser que Ortega publicó esta obra como tal en la fecha de 1922. Sobre este asunto véase Martín, F. J.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 87.

filósofo que es, no se contenta con describir el estado de absoluta desmembración de España, sino que busca identificar sus causas: la defección de las minorías selectas, la indocilidad de las masas y, finalmente, la selección negativa como raíz histórica última de este estado de descomposición de la nación. Ahora bien, Ortega también propone una solución a esta situación de crisis: forjar auténticas minorías egregias y entusiasmar a las masas. Y, en este sentido, también analiza y nos ofrece la anatomía de la minoría selecta, sobre todo a través del denominado por Ortega imperativo de intelectualidad y del *ethos* guerrero, que aquél contrapone al cauteloso, calculador y utilitario *ethos* burgués. Todas las cuestiones anteriormente mencionadas focalizaron la atención de Ortega en esta su segunda época, aunque también en los años venideros. Es por ello que trataremos todos estos temas de la forma más minuciosa posible. Todos ellos nos han ayudado en nuestro objetivo de analizar el aristocratismo del pensamiento de Ortega en este segundo periodo.

#### 2.4.1.- Descripción de la crisis de la sociedad española: sus síntomas y causas

La obra *España Invertebrada* es, como su propio autor afirma, un ensayo de ensayo tendente al análisis del estado presente de España<sup>619</sup>. Se trata de una obra, como la mayoría de las que Ortega escribió, compuesta a partir de una serie de artículos sometidos a un acertado proceso de librificación que ha posibilitado una mayor difusión de sus escritos políticos<sup>620</sup>. La obra *España Invertebrada* encierra una fuerte carga ideológica<sup>621</sup>. En ella su autor manifiesta una ideología decidida o resueltamente liberal que encuentra en el inminente imperio de la masas un obstáculo para el desarrollo de la libertad personal o individual.

El desafío intelectual que Ortega afronta en *España Invertebrada* no es otro, que el “de definir la grave enfermedad que España sufre”<sup>622</sup> y sobre todo de poner los medios

---

<sup>619</sup>Por esto advierte Ortega: “no debe el lector creer que va a entrar en la lectura de un libro, lo que se llama, hablando en serio, un libro. Una vez y otra se hace constar en el texto la intención puramente pragmática que lo inspiró. Yo necesitaba para mi vida personal orientarme sobre los destinos de mi nación, a la que me sentía radicalmente adscrito. Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible (*España Invertebrada*, O.C, III, 431).

<sup>620</sup>Mis libros –afirma Ortega– “no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España”. Su tendencia a expresar sus ideas en artículos periodísticos se remonta a sus años de estudiante en Alemania: “De mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo debía por lo pronto y durante muchos años .... escribir artículos de periódico” (*Prólogo para alemanes*, O.c.83, VIII, 20 s).

<sup>621</sup>Véase López de la Vieja, M. T. (Editora): *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 9.

<sup>622</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 424.

posibles o disponibles para su curación. Una sociedad sana es aquella en que se da una correcta acción recíproca entre masa y minoría selecta, acción que constituye “el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien o hacia el mal”<sup>623</sup>. El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que “en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir”<sup>624</sup>. Las minorías de todo tipo son un número reducido de individuos cuya misión no es otra que evitar caer en degeneración y servir como ejemplo paradigmático de vida. Toda sociedad reconocible como tal tiene o ha de tener un jefe o modelo y sus subordinados. Los modelos y los jefes son siempre minoría o un número reducido. El modelo siempre es un valor encarnado en una persona, es decir, una figura que se yergue frente al grupo de tal modo que el alma de los miembros del grupo poco a poco adopta sus rasgos y se transforma. Su ser, su vida y sus actos se rigen consciente o inconscientemente por él. Cuando la minoría no es ejemplar y la masa no la emula dócilmente se rompe el nexo que convierte un ayuntamiento de hombres en una verdadera sociedad<sup>625</sup>. Esta es la situación en que, según Ortega, se encuentra España: “Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores”<sup>626</sup>.

España está, pues, enferma. No se trata de que tenga una enfermedad, sino de algo mucho peor, a saber: España es una enfermedad. Es grave que una sociedad sea inmoral, tenga o contenga inmoralidad; pero que una sociedad no sea una sociedad, es mucho más grave. Desgraciadamente este es nuestro caso: “La sociedad española se está disociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora”<sup>627</sup>, esto es, la correcta acción recíproca entre masa y minoría selecta. Una nación es una masa humana organizada o estructurada por una minoría de individuos selectos. Cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, “que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos”. Con independencia de la forma

---

<sup>623</sup>*ibid.*, p. 489.

<sup>624</sup>*ibid.*, pp. 480 s.

<sup>625</sup>Véase *ibid.*, pp. 490 y ss.

<sup>626</sup>*ibid.*, p. 493.

<sup>627</sup>*ibid.*, p. 480.

jurídica que adopte una nación, “su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física (...). En toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen”<sup>628</sup>. En España esa acción o articulación dinámica lamentablemente se ha quebrado. Las minorías selectas ni son respetadas por la masa ni cumplen con su función rectora. Es preocupante la ausencia de los mejores, es decir, de una minoría de individuos superiores en densidad vital que, reconocidos por los más como tal, dirijan o vertebran nuestra nación. Las masas, por su parte, invaden impunemente todos los sectores de la vida pública, no reconocen instancias superiores y asumen en muchos casos funciones de mando social sin estar capacitadas para ello. Esto conduce a una situación de caos organizativo del que da buena cuenta, en efecto, la insumisión de las masas. Cuando en una nación la masa se niega a ser masa —esto es, a seguir y ser dócil a la minoría directora—, la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social o la invertebración histórica: “Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos ahora viviendo en España”<sup>629</sup>. Se trata de una enfermedad que afecta a la médula social. El daño está “en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles”<sup>630</sup>. Quien está enferma es la sociedad española en su conjunto y no sólo la realidad política. Las enfermedades de un cuerpo nacional no son exclusivamente enfermedades políticas.

Ortega se sentirá miembro de una generación de intelectuales que ha fracasado en su deber o destino históricos. La calificará, como ya hiciera en 1914, de generación delincuente, desertora o infiel a su más inexorable vocación. Esta situación le hará decir que en España acontece, junto al imperio imperturbable de las masas en la vida pública, la ausencia o deserción de los mejores o de los más ilustres. Masas y minorías selectas no han cumplido con su misión, a saber, seguimiento y liderazgo respectivamente. Pero Ortega critica sobre todo el odio o aniquilamiento de los mejores por parte de las masas rebeldes en la España de comienzos del siglo XX: “La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos —he ahí la raíz verdadera del gran fracaso

---

<sup>628</sup> *ibid.*, p. 479.

<sup>629</sup> *ibid.*, p. 479.

<sup>630</sup> *ibid.*, p. 480.

hispanico”<sup>631</sup>. Un fenómeno que responde en buena medida al rechazo que las masas mostraron hacia los individuos de manifiesta condición superior<sup>632</sup>.

#### 2.4.1.1.– *Los síntomas fundamentales de la crisis nacional española: particularismo y “acción directa”*

*España Invertebrada* describe los dos síntomas básicos de la crisis nacional española provocada por el desajuste de la articulación entre *masa* y *minoría selecta*, a saber: el particularismo, especialmente en su versión de separatismo nacionalista, y la *acción directa*.

Estos síntomas de la patología nacional no eran nuevos. Se remontaban, en opinión de Ortega, al comportamiento particularista de las instituciones del poder público o del poder central en tiempos de Felipe III. En la España del siglo XVII, con Felipe IV en el poder, se produce además el fenómeno de la *tibetanización* o hermetización que supone la concentración de nuestra nación hacia dentro de sí misma, prescindiendo de todo contacto con el resto del mundo. España se hizo, por vez primera, hermética hacia el resto del mundo, incluso hacia dentro de sí misma: “hermética de su propio mundo hispanico”. Es lo que Ortega llama “*tibetanización* de España, que entonces acontece”<sup>633</sup>.

Uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido –afirma Ortega en 1922– la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos; esto es, “movimientos de secesión étnica y territorial”<sup>634</sup>. Estos últimos surgieron a partir de la idea romántica de identidad nacional y aparecen, en opinión de Ortega, como el fenómeno más grave del momento. Los particularismos están dirigidos por *hombres mediocres*. Éstos intentan prescindir de cualquier proyecto sugestivo de vida en común:

“Unos cuantos hombres movidos por condiciones económicas, por soberbias personales, por envidias más o menos privadas, van

---

<sup>631</sup>*ibíd.*, p. 509.

<sup>632</sup>El odio a los mejores, ahora y siempre, es –como afirma Sloterdijk– el odio contra las excepciones, donde se observa la huella de un rencor dirigido contra aquello que nunca podrá ser sustituido del mismo modo y que, justo por ello, se busca sustituirlo tan impulsiva e indecorosamente como se puede –porque sólo lo intercambiable cumple la norma de la indiferencia o indistinción de la que presumen las masas (Véase Sloterdijk, P.: *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 98).

<sup>633</sup>*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX,133.

<sup>634</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 446.

ejecutando esta faena de despedazamiento nacional que sin ellos y su caprichosa labor no existiría. Los que tienen de estos movimientos secesionistas pareja idea, piensan con lógica consecuencia que la única manera de combatirlos es ahogarlos por directa estrangulación: persiguiendo sus ideas, sus organizaciones y sus hombres”<sup>635</sup>.

Los individuos que se muestran favorables a estos movimientos particularistas-nacionalistas se oponen a todo conato de construcción de un proyecto sugestivo de vida en común, que se traduce en un acuerdo para hacer juntos algo. Se trata de unos movimientos históricos que se resuelven en mecánica de masas y contribuyen a la descomposición o dispersión del Estado nacional español. Este último es una realidad histórica y tendría que constituirse en una empresa común o compartida por todos, tanto por las masas como por las minorías selectas.

En condiciones normales, una nación cualesquiera es una masa vertebrada, articulada y configurada por una minoría de individualidades egregias capaces de dar regulación, estructura o cohesión al cuerpo social colectivo. En España este cuerpo colectivo o común se encuentra enfermo de particularismo regional, de clase, grupos profesionales, gremios u oficios. El particularismo de clase es síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial:

“La psicología del particularismo que he intentado delinear se presenta siempre que en una clase o gremio (...) se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir (...). El particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás (...), comenzamos a sentirnos como todos independientes”<sup>636</sup>.

La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte y deja de compartir los sentimientos de los demás.

La vida social española ofrece en nuestros días<sup>637</sup>, y no sólo en tiempos de Ortega, un extremado ejemplo de este atroz particularismo. Podríamos decir con Ortega que hoy es España, más bien que una nación, “una serie de compartimentos estancos”<sup>638</sup>. El particularismo de toda clase se opone a toda potencia nacionalizadora:

“La nacionalización se produce en torno a fuertes empresas incitadoras que exigen de todos un máximun de rendimiento y, en consecuencia, de la disciplina y mutuo aprovechamiento (...), como Renán decía, *exclure toda exclusión*. La insolidaridad actual produce un

---

<sup>635</sup> *ibid.*, p. 446 .

<sup>636</sup> *ibid.*, p. 465 .

<sup>637</sup> Véase Jiménez de Parga, M.: “Necesidad de un buen Estado”, en *ABC*, sábado 21-12-2002, p.3.

<sup>638</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 460 .

fenómeno muy característico de nuestra vida pública (...): cualquiera tiene fuerza para deshacer (...); pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus propios derechos”<sup>639</sup>.

El particularismo es el responsable de la desintegración o desarticulación nacional. El particularismo es responsable de que cada gremio se encierre herméticamente dentro de sí mismo y de que se desentienda de lo que ocurre en el recinto de los demás. De este modo impide todo proyecto compartido de convivencia común<sup>640</sup>. La empresa común que tiene que ser una nación será posible en la medida en que se produzca una *recomposición* o *revertebración* dinámica<sup>641</sup>.

Una de las características definitorias tanto del fenómeno particularista como del comportamiento del *hombre mediocre* es la *acción directa*, no sometida a ningún tipo de instancias intermedias. Un tipo de acción que se opone a “la acción legal”<sup>642</sup> o indirecta. Ésta supone acuerdo de voluntades entre grupos o clases que comparten una misma sensibilidad común. Se trata, en el caso de esta última, de una acción de tipo parlamentario que contempla contar con los demás, incluso con el enemigo, “equivale a pactar con los usurpadores, es decir, con quienes no tienen legítima coexistencia social”<sup>643</sup>. La *acción directa*, por el contrario, vertebraba los insolentes particularismos de clase:

“La única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad, en suma, la acción directa (...). La actualidad pública de España se caracteriza por un imperio casi exclusivo del particularismo y la táctica de la acción directa que le es aneja”<sup>644</sup>.

La *acción directa* se resume en una violenta negación de la vida social y política. Designa la intención de no querer contar con los demás, de oponerse a cualquier

---

<sup>639</sup> *ibid.*, pp. 459 s.

<sup>640</sup> Véase *ibid.*, pp. 460 y ss.

<sup>641</sup> Véase Philip W., S.: “Ortega y la revertebración de España”, en López de la Vieja, M.T. (Editora): *Política de la vitalidad, España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 23.

<sup>642</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 465.

<sup>643</sup> *ibid.*, p. 467.

<sup>644</sup> *ibid.*, pp. 466 s. Este vocablo de *acción directa* “fue acuñado para denominar cierta táctica de la clase obrera; pero, en rigor, habría que llamar así cuanto hoy se hace en asuntos públicos (...). Los obreros llegaron a la idea de semejante táctica por un lógico desarrollo de su actitud particularista. Insolidarios de la sociedad actual, consideran que las demás clases sociales no tiene derecho a existir por ser parasitarias, esto es, antisociales. Ellos, los obreros, son, no una parte de la sociedad, sino el verdadero todo social, el único que tiene derecho a una legítima existencia política. Dueños de la realidad pública, nadie puede impedirles que se apoderen directamente de lo que es suyo” (*España Invertebrada*, O.C, III, 467). La *acción directa*, afirmará Ortega en *La rebelión de las masas*, consiste “en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*; en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma (...). Es la *Charta Magna* de la barbarie (...). Cuando la masa ha actuado en la vida pública, lo ha hecho en forma de acción directa (...), modo de operar natural a las masas” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 406).



proyecto de convivencia o de unión de voluntades e intereses comunes. Tanto la *acción directa* como el particularismo<sup>645</sup> definen el estado de sucia conciencia que hoy actúa en el “subsuelo espiritual de casi todas las clases españolas”<sup>646</sup>.

El particularismo de índole activista, espontáneo y emotivo, se proyecta sobre todas las clases sociales, a saber, el particularismo del industrial, del aristócrata, del empleado o del militar. Esta forma de particularismo espontáneo y emotivo es un fenómeno peculiar de España. No lo es, en cambio, el particularismo obrerista, que puede acontecer en todos los pueblos por ser un fenómeno histórico que “procede de una teoría (...), de orden racional, como la geometría o el darwinismo”<sup>647</sup>. El particularismo que Ortega percibe en las clases sociales españolas se encuentra indisolublemente unido al fenómeno de la masificación. Las masas de toda clase manifiestan un espíritu particularista, en el sentido de que eluden cualquier tipo de relación con aquello que no son ellas, es decir, con toda personalidad aristocrática o noble. El poder social se encuentra, por tanto, en manos de un representante de masas.

Ahora bien, Ortega tiene muy claro que particularismo y *acción directa* son sólo dos síntomas, pero la enfermedad es mucho más profunda y grave, y arraiga en el alma de nuestro pueblo, donde Ortega busca las causas verdaderas de la crisis española.

#### **2.4.1.2.– Las causas de la crisis: desertión de las minorías e imperio de las masas**

La desertión de las minorías selectas de su función rectora ocupará, junto con el imperio de las masas, buena parte del discurso teórico de la obra *España Invertebrada*, en cuanto son las causas de la crisis en que está sumida la nación española. Ni las minorías son modélicas ni las masas dóciles en ninguno de los ámbitos sociales. Cuando la minoría ejerce correctamente su función de modelo ejemplar de conducta y la masa se deja influenciar o atraer por esos modelos, la sociedad presenta un perfil óptimo. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores. Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte o de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función

---

<sup>645</sup>El particularismo y la *acción directa* constituyen verdaderamente una enfermedad gravísima del cuerpo nacional español, pero la raíz de la descomposición nacional está “en el alma misma de nuestro pueblo (...), los pueblos degeneran por defectos íntimos. Trátese de un hombre o trátese de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones efectivas de su carácter” (*España Invertebrada*, O.C, III, 508).

<sup>646</sup>*ibid.*, p. 467.

<sup>647</sup>*ibid.*, p. 467.

psíquica que “el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos”<sup>648</sup>.

Ortega reprochará a las minorías en más de una ocasión el incumplimiento de su deber histórico hacia la nación española. La retirada absoluta del paisaje social de las minorías, el incumplimiento de su deber histórico, parece ser que incluso legitima de alguna forma la rebeldía de las masas: “La minoría directora de un pueblo –la aristocracia– ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación (...), contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente”<sup>649</sup>. Sin embargo, la masa, en vez de sustituir a esa aristocracia por otra más virtuosa, tiende, confundiendo las cosas, a eliminar todo intento aristocrático:

“Llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia. Como esto es positivamente imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia”<sup>650</sup>.

Para definir el carácter de una nación o de una época hay que fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas (sobre todo intelectuales) se desarrollan dentro de ella. La fórmula que descubra será, afirma Ortega,

“una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico. Hay razas que se han caracterizado por una abundancia casi monstruosa de personalidades ejemplares, tras de las cuales sólo había una masa exigua, insuficiente e indócil”<sup>651</sup>.

El caso de España se caracteriza por la existencia de una abundante y monstruosa masa indócil y una exigua minoría selecta intelectual.

En *España Invertebrada* su autor nos alerta de un fenómeno que no hará sino acrecentarse con el tiempo, a saber: la masificación social. Esta última ejerce su tiranía en España. Prueba de ello es, por ejemplo, el tópico existente en nuestra nación de que no hay hombres en España: “Ayer había hombres y hoy no. La *hombría* que, sin darse cuenta de ello, echa hoy la gente de menos, no consiste en las dotes que la persona tiene,

---

<sup>648</sup> *ibid.*, p. 490.

<sup>649</sup> *ibid.*, p. 483. Ortega coincide con Nietzsche: “Se deplora la falta de disciplina de la masa; si ésta estuviera demostrada, el reproche recaería pesadamente sobre los cultos; la masa es exactamente tan buena o mala como son los cultos. Se muestra mala y sin disciplina en la medida en que los cultos se muestran sin disciplina; se la precede como guía, se viva como se quiera; se la eleva o corrompe en la medida en que uno se eleve o corrompa a sí mismo” (Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004, p. 138).

<sup>650</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 483.

<sup>651</sup> *ibid.*, p. 494.

sino en las que el público, la muchedumbre, la masa, pone sobre ciertas personas elegidas”<sup>652</sup>.

Esto último ocurre cuando la mecánica social se encuentra en buen estado o funciona correctamente, es decir, cuando las masas siguen a las minorías selectas constituidas por hombres superiores, con un cierto nivel de “hombría”. La “hombría” de los que eran considerados “hombres” no se encuentra en sus personas, sino en torno a ellas: “era una mística aureola, un nimbo patético que los circundaba, proveniente de su representación colectiva. Las masas habían creído en ellos, los habían exaltado, y esta fe, este respeto multitudinarios aparecían condensados en el dintorno de su mediocre personalidad”<sup>653</sup>. En los siglos que preceden al XIX, las masas habían creído en las minorías de todo tipo<sup>654</sup>. *Masa y minoría superior* asumían sus papeles o funciones en el todo social.

Cuando la masa se niega a asumir su papel, se resuelve contra todo el que verdaderamente sobresale, y como dice Ortega “descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia. Entonces para justificar su ineptitud y acallar un íntimo remordimiento, la masa dice que *no hay hombres*”<sup>655</sup>. Existe en la muchedumbre un plebeyo rechazo contra toda posible excelencia, “y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: *No hay hombres*”<sup>656</sup>. Pero Ortega dice que “cuando oigáis decir *Hoy no hay hombres* —entended: *Hoy no hay masas*”<sup>657</sup>. Ni las masas reconocen el valor de los hombres superiores, ni tampoco se reconocen a sí mismas como masas. El imperio de las *masas*, afirma Ortega en *España Invertebrada*, no es otra cosa que “una forma de dominio mucho más radical que la algarada en la plazoleta, más profunda, difusa, omnipresente, y no de una sola masa social, sino de todas, y en especial de las masas con mayor poderío: las de la clase media y superior”<sup>658</sup>.

Es interesante comprobar cómo buena parte de las críticas de Ortega se concretan en la actitud desafiante y en el exceso de poder social de buena parte de la burguesía nacional. Nos encontramos ante una estructura social decadente de la que

---

<sup>652</sup>*ibid.*, p. 477.

<sup>653</sup>*ibid.*, p. 477.

<sup>654</sup>En las horas de historia ascendente, “de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que hay hombres. En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y resolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia” (*ibid.*, p. 478).

<sup>655</sup>*España Invertebrada*, O.C., III, 478.

<sup>656</sup>*ibid.*, p. 478.

<sup>657</sup>*ibid.*, p. 478.

<sup>658</sup>*ibid.*, p. 481.

tiene gran culpa un contingente importante de la burguesía española que no deja de ser masa mediocre o vulgar. Parte de la burguesía nacional no reconoce modos de pensar superiores a los suyos o que haya hombres de rango intelectual y moral más alto que el que ellos dan “a su estólida existencia”<sup>659</sup>. Ortega censura la pasividad del pequeño burgués<sup>660</sup> (“petit bourgeois”), su conformismo, que impide la “ascensión de España en la Historia”<sup>661</sup>. En toda nuestra nación reina, domina y triunfa, afirma Ortega,

“la moral, la ideología o los nervios del pequeño burgués. Y el pequeño burgués, es, por definición, el hombre sin curiosidad, incapaz de asomarse fuera de su horizonte rutinario, que siente pavor ante todo cambio, sea el que sea, por falta de agilidad mental para representarse frente a la realidad vigente, otra aspirada (...), la inercia de la gran masa *petit bourgeois*. Falta la aristocracia (...), la clase intelectual —escritores, artistas, médicos, ingenieros— que sacudan los lomos de la raza, como con un látigo, con la materia elástica de sus ideas (...). España es el paraíso de la pequeña burguesía. Y mientras sea así, no se podrá soñar en reforma alguna”<sup>662</sup>.

Es indudable, a tenor de estas consideraciones, que el binomio masa-minoría selecta no remite a una distinción en clases socio-económicas. En toda clase o grupo

---

<sup>659</sup>*ibid.*, p. 511. Podríamos decir con Scheler que “creemos que la semilla de la moral burguesa (...) tiene su raíz en el resentimiento. En el movimiento social moderno, el resentimiento se ha convertido en una fuerza poderosamente influyente y ha transformado cada vez más la moral vigente”. También dice Scheler que “el punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza” (Véase Scheler, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción del alemán por José Gaos, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, Argentina, 1944, pp. 14 y ss). Ortega se opone al radical espíritu utilitario y economicista burgués: “En el siglo XIX triunfa la burguesía sobre las viejas aristocracias (...). El burgués no es el hombre guerrero de las grandes decisiones, ni es el hombre religioso de las sublimes contemplaciones, es el *homo oeconomicus*, el hombre que atiende, sobre todo, a lo útil (...), el burgués organiza un mercado, planta a su vera un taller y se ampara creando la técnica social del derecho, la jurisprudencia (...). Crea la técnica, que es la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública, que son la cultura de los medios sociales. El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido educados, de ella aspiramos a evadirnos. Era natural que bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebrase su hora culminante” (*Pleamar filosófica*, O.C, III, 811). Ortega no representa ni forma parte de las aspiraciones de la clase burguesa ni es un “pensador burgués”, ni tampoco un ideólogo de la burguesía liberal, como afirma Antonio Elorza o Ariel del Val —quien añade que Ortega defiende los intereses de una fracción de la burguesía capitalista y se encuentra dentro de la tradición conservadora del pensamiento burgués, combatiendo así el pensamiento de Rousseau (Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Univesidad Complutense de Madrid, 1984, pp. 225 y ss)—, pero no es menos verdad que se muestra favorable a una postura característica de la mentalidad burguesa: educar para el trabajo, aun cuando las connotaciones que Ortega confiere al trabajo trascienden lo meramente económico. José Luis López Aranguren considera, sin embargo, que el pensamiento político de Ortega se aproxima, en este sentido, al pensamiento marxista, en cuanto ambos sitúan como virtud principal la laboriosidad, el trabajo, la producción, la acción del *homo faber* (hombre moderno) frente al hombre racional (*homo sapiens*) (Véase Aranguren, J.L.L.: “Aportación de Ortega al pensamiento liberal”, en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Club Liberales, Madrid, 1984, p. 20).

<sup>660</sup>Dice Ortega que “lo burgués, lo no aristocrático, es entregarse por completo a un oficio, lo inelegante por excelencia” (*Memorias de un político. El conde no se esconde*, O.C, IV, 249).

<sup>661</sup>*Dislocación y restauración de España*, O.C, IV, 28.

<sup>662</sup>*Vaguedades*, O.C, III, 790.

social, incluso entre la burguesía, existe, siempre que no haya graves anomalías, una masa y una minoría superior o sobresaliente<sup>663</sup>. Esta última es la que debiera concentrar la mayor parte del poder social.

Una raza es superior a otra cuando consigue “poseer un mayor número de individuos egregios”<sup>664</sup>. Pero Ortega constata tanto la escasez de éstos, como la indocilidad o desobediencia de las masas. Un hecho que se convertirá en una constante de aquí en adelante. Toda esta situación hará decir a Ortega de forma contundente que en España predominan o imperan los peores. La selección de los peores o de los más ineptos define la historia de España:

“El español (...) en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial –que supuso adaptarse y ser connivente con una irregularidad o anormalidad–. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres mejores de nuestra raza”<sup>665</sup>.

La masa no oculta el odio o recelo que proyecta sobre los mejores individuos, “la mirada del esclavo –como afirma Nietzsche– no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso”<sup>666</sup>. Es característico de la masa rebelde oponerse a todo aquel que se presente con la ambición de valer más que la masa “y, en consecuencia, de dirigirla”<sup>667</sup>.

Del discurso teórico de *España Invertebrada*, se desprende la preocupación que manifiesta Ortega al observar que se ha seleccionado al revés<sup>668</sup>, es decir, se ha preferido los hombres tontos a los inteligentes; los envilecidos a los irreprochables, por lo que nuestro país ha carecido de disciplina superior, de cultura vivaz y de civilización progresiva:

“Ahora bien: el error habitual, inveterado, en la selección de las personas, la preferencia reiterada de lo ruin a lo selecto, es el síntoma más evidente de que no se quiere en verdad hacer nada, emprender nada, crear nada que perviva luego por sí mismo. Cuando se tiene el corazón

---

<sup>663</sup>Es cierto que Ortega afirma, y así lo hará también en *La rebelión de las masas* (1930), que “dentro de una sociedad saludable las clases superiores, si lo son verdaderamente, contarán con una minoría más nutrida y más selecta que las clases inferiores. Pero esto no quiere decir que falte en aquéllas la masa. Precisamente lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado (...) en masa vulgar” (*España Invertebrada*, O.C, III, 489).

<sup>664</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 492.

<sup>665</sup>*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 242 s.

<sup>666</sup>Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990, p. 225.

<sup>667</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 506.

<sup>668</sup>Dice Ortega en 1924, en su trabajo titulado *Cosmopolitismo*, que “hay personas a quienes irrita sobremanera que se hable de selección, tal vez porque su fondo insobornable les grita que no serían incluidas en ninguna selección positiva. Es de su interés enturbiar las aguas y que no se vea claro lo que con el nombre de *minoría selecta* pretende designarse” (*Cosmopolitismo*, O.C,V, 201).

lleno de un alto empeño, se acaba siempre por buscar los hombres más capaces de ejecutarlo”<sup>669</sup>.

Los críticos aristocráticos, entre los cuales William Kornhauser sitúa a Ortega<sup>670</sup>, consideran que la participación popular en la elección de las élites rebaja los niveles de selección, porque la gente no preferirá a hombres que considera socialmente superiores a ellos mismos. Por esta razón creen estos críticos que los hombres de la masa serán quienes gobiernen en la sociedad contemporánea<sup>671</sup>. William Kornhauser afirma que la intervención popular en la selección de élites introduce en ellas a los hombres de la masa y lleva a las élites a aceptar los estándares de ésta como guía de su propia conducta<sup>672</sup>. Pero, aun cuando lo normal sea lo anterior, existe la posibilidad de que grandes cantidades de individuos reconozcan y admitan que se requieren condiciones especiales para el ingreso a las élites, siempre que esos individuos creen que los que poseen talentos especiales pueden tener acceso a las instituciones de enseñanza o cultura superior, y que ellos mismos, en tanto no-élites, tienen funciones sociales importantes (aunque diferentes) que cumplir<sup>673</sup>. Se trataría de fomentar este valioso reconocimiento selectivo entre las masas y de perfeccionar los métodos de selección que permitan la utilización de los mejores en los diversos campos de la vida social<sup>674</sup>.

Todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior; el activo, al inerte; el agudo, al torpe; el noble, al vil. La misión de los mejores o más nobles es dirigir al pueblo hacia metas más altas. Pero el pueblo español no valora ni selecciona a sus hombres mejores. Así nos lo hace saber Ortega en *España Invertebrada*. Nuestro pueblo no sólo no concibe

---

<sup>669</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 456.

<sup>670</sup> William Kornhauser, un autor norteamericano contemporáneo, incluye a Ortega entre los críticos aristocráticos, que nos alertan de los peligros a que se ve sometida la libertad individual en la sociedad de masas. Estos críticos consideran que allí donde la comunidad en su conjunto decide sobre la pertenencia a las élites, el resultado no es otro que la selección de hombres que poseen las características del mayor número. Los críticos aristocráticos, entre los que, en efecto, se podría incluir a Ortega, “atribuyen la pérdida de libertad al incremento de la participación popular en sectores que antes estaban reservados a los que poseían cualidades especiales: la sociedad de masas es una condición en la que existe control excesivo de los más sobre los menos” (Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, p. 29).

<sup>671</sup> Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 52 y ss.

<sup>672</sup> William Kornhauser nos alerta del peligro inherente a este fenómeno de selección negativa en el seno de una sociedad contemporánea. Ortega coincidiría con él en algunos aspectos. Para Kornhauser, cuando los miembros de las élites se reclutan entre las masas vulgares, siguen expuestos a los valores de la masa. Como consecuencia de ello, “los miembros de las élites no se sienten élites en una sociedad de masas: se sienten masa”. La sociedad de masas es un sistema social en el que la intervención popular en la selección de élites “introduce en ellas a los hombres de la masa y lleva a las élites a aceptar los estándares de la masa como guía de su propia conducta” (Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 34 y ss).

<sup>673</sup> *ibid.*, p. 54.

<sup>674</sup> Véase Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E, 1944, p. 101.

que haya hombres mejores y peores, sino que antepone lo inferior a lo superior. Una de las cosas que más preocupa a Ortega en *España Invertebrada* es la perversión de los afectos que padece el pueblo español, que da en odiar a toda individualidad selecta por el mero hecho de serlo. El pueblo que se juzge apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas o en su política, en su moral o en sus gustos, causará de este modo e irremediablemente su propia degeneración: “En mi entender, es España –afirma Ortega en *España Invertebrada*– un lamentable ejemplo de esta perversión”<sup>675</sup>. En efecto, en nuestro país, el pueblo lo ha hecho todo<sup>676</sup>, por este motivo no hemos podido “hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar de las emociones mágicas una elevada religión”, ya que el pueblo “sólo puede ejercer funciones elementales de vida”<sup>677</sup>.

Mientras no conquistemos los españoles una más fina sensibilidad para las distancias o los rangos que de hecho existen entre los hombres de distinta calidad, toda esperanza de perfección nacional será baldía. Se tienen que respetar las desigualdades que existen ineludiblemente entre los hombres. Siempre habrá hombres mejores y peores. Los hombres de mayor talento o talla intelectual no tienen otra misión que conducir a las masas y éstas homenajear, dejarse seducir y reconocer la importancia de esos espíritus superiores. Pero en España no se reconoce la valía de los individuos mejores.

El drama de España estriba en que la masa es incapaz de humildad, adoración o entusiasmo por lo superior. Una situación que es fruto del rechazo que las almas mediocres manifiestan contra todo aquel que posee unas cualidades espirituales o intelectuales superiores: “La España de los últimos siglos es, por lo visto, acremente hostil para la vida del espíritu”<sup>678</sup>. Pero lo peor de todo es que las masas no se sienten como tal, sino, en muchos casos, personalidades directoras y pretenden obrar en consecuencia. En una sociedad amorfa, el ascenso de las masas irracionales a los puestos de dirección racional es mucho más fácil. Los filtros o mecanismos de selección de élites son confusos. En una sociedad masificada los componentes de las élites se reclutan, casi

---

<sup>675</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 509.

<sup>676</sup> En España todo lo ha hecho el pueblo, incluso la colonización fue una obra popular, muy al contrario que la colonización inglesa, “ejecutada por minorías selectas y poderosas (...). La colonización inglesa fue la acción reflexiva de minorías (...). En la española, es el pueblo, quien directamente, sin propósitos concientes, sin directores, sin táctica deliberada, engendra otros pueblos” (*España Invertebrada*, O.C, III, 505 ).

<sup>677</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 495.

<sup>678</sup> *Ensayos de crítica*, O.C, II, 304.

sin ningún filtro selectivo, entre las masas mediocres y siguen expuestos, por tanto, a los ínfimos valores de la masa que son sus propios valores<sup>679</sup>. Cada día adquiere mayor predominio, afirma Ortega, “la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza, y apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad”<sup>680</sup>.

En España no queda otra que erradicar el desamor a los potentes y el fervor hacia los renunciadores<sup>681</sup>. Nuestra raza, afirma Ortega, es débil y típico de las razas débiles es el odio a los temperamentos creadores y la veneración por los “santones – afirma Ortega en 1922– (...). El santón es un heroe cuya herocidad, puramente negativa, consiste en renunciar a vivir. El ser debilitado, cuando se pone a escoger normas de heroísmo, suele preferir ésta, porque a la postre alarga su flojera. Siempre es más fácil dejar de hacer que hacer”<sup>682</sup>.

La selección de los peores contribuye a la invertebración y descomposición nacionales. Nos falta, afirma Ortega, una fuerte columna vertebral: aquella que conforma una auténtica minoría rectora. Pero Ortega no pierde la esperanza. Confía en que se pueda crear un programa común de futuro por parte de una auténtica minoría selecta reconocida por los más como tal. Una minoría de cabezas claras con una “animosa disciplina ascensional que extraiga de cada individuo triple rendimiento del habitual”<sup>683</sup>. Su objetivo no era otro que articular o vertebrar a las masas y con ellas la sociedad española<sup>684</sup>. Ortega deseaba que España ascendiera en la escala histórica, que se convirtiera en el pueblo “más sano –política y socialmente– de toda Europa”<sup>685</sup>.

---

<sup>679</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, p. 57.

<sup>680</sup>*Mirabeau o el político*, O.C, IV, 202.

<sup>681</sup>Sería preciso educar a España para “la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes” (ibíd., p. 202).

<sup>682</sup>*Temas de viaje (julio de 1922)*, O.C, II, 494.

<sup>683</sup>*Selección*, O.C, VI, 42.

<sup>684</sup>Fernando Ariel del Val advierte del grave peligro que acecha cuando las minorías no guían a las masas: se produce “una crisis de ilegitimidad del Estado liberal, se descompone, y, así, surgen nuevas ideologías y formas de legitimación de dominio: los fascismos, las dictaduras militares, corporativas, etc”(Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 124).

<sup>685</sup>*Selección*, O.C, VI, 42 .



#### 2.4.2.– La solución de la crisis: forjar minorías y entusiasmar a las masas

Es una tesis central de Ortega que donde no hay una auténtica minoría selecta que actúe sobre una masa colectiva, “y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”<sup>686</sup>. No hay cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado en que se encuentran las relaciones entre la masa y la minoría directora. En una sociedad en buena salud o vertebrada las masas reconocen el potencial vital y social de las minorías de individuos mejores:

“Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social”<sup>687</sup>.

Ortega se interesa por el valor social que desprenden ciertos individuos laureados por la masa o la multitud. Ortega observa que determinados círculos particulares de la sociedad añaden poder a ciertas personas. Hay casos en los cuales el poder añadido procede de la sociedad entera. Entonces es ilimitado y automático. Dondequiera que la persona favorecida aparezca, se producirán efectos sociales. Cada gesto, cada palabra, cada desplazamiento suyos, logrará sorprendente resonancia<sup>688</sup>. Es completamente erróneo considerar que el valor de los hombres directores entusiasma a las masas. La verdad es estrictamente lo contrario: “el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa”. Pero en ciertas épocas “parece congelarse el alma popular; se vuelve sórdida, envidiosa, petulante, y se atrofia en ella el poder de crear mitos sociales”<sup>689</sup>. El influjo público que irradia, por ejemplo, un político depende del entusiasmo y confianza que su partido y las masas que lo apoyan hayan concentrado en él. Un escritor logrará saturar la conciencia colectiva en la medida que el público sienta hacia él devoción<sup>690</sup>. Es la muchedumbre dócil quien

---

<sup>686</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 481 .

<sup>687</sup> *ibid.*, p. 477.

<sup>688</sup> Véase *El poder social*, O.C, IV, 90.

<sup>689</sup> *España Invertebrada*, O.C, III, 478.

<sup>690</sup> No es la fuerza ni la utilidad lo que junta a los hombres en agrupaciones permanentes, sino “el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto (...). Las más primitivas leyendas y mitos sobre creación de pueblos, tribus, hordas, aluden patéticamente a personas sublimes, dotadas de prodigiosas facultades, padres del grupo social. Con un torpe evemerismo muy siglo XIX, se ha explicado esto siempre diciendo que los hombres reales, un tiempo influyentes en el grupo, fueron luego idealizados, ejemplarizados por la posteridad. Pero sería inverosímil esta idealización a posteriori si aquellos personajes no hubiesen en vida suscitado ese ideal entusiasmo, si no hubiesen sido de hecho ideales o arquetipos. No se hizo de

dota de cierta autoridad pública a un hombre eminente, en vista de sus cualidades<sup>691</sup>. En virtud de esta dinámica, la acción de un hombre produce ciertos efectos sobre su contorno social. Si a la capacidad para producir efectos se le llama poder social, diremos con Ortega que estos hombres poseen determinado poder de condición social. El poder social es una de las fuerzas mayores que integran la organización dinámica de un pueblo. Cada pueblo depende del tipo de hombres favorecidos por esa “mágica energía” o poder social<sup>692</sup>. Existe y funciona en la sociedad. Su realidad no depende de la anuencia libre que cada individuo quiera prestarle, sino que se impone al albedrío particular de cada cual<sup>693</sup>.

Dada la importancia que tiene el establecimiento de una correcta dinámica minoría selecta/masa para el funcionamiento de una sociedad, en *España Invertebrada* Ortega nos advierte del peligro que conlleva la subversión espiritual y vital de las masas contra toda minoría eminente o superior<sup>694</sup>. España se arrastra invertebrada en su convivencia social misma. La masa niega lo que sería su destino o biológica misión, a saber, seguir a los mejores<sup>695</sup>. Sólo triunfan en el ambiente colectivo español las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles.

Esta situación tan negativa que acabamos de describir, no le hace a Ortega perder la esperanza. Espera de las masas un cambio de actitud, que se tiene que concretar en el respeto y seguimiento de los mejores, de una ilustre minoría compuesta por los hombres de mayor talla de la sociedad, por los españoles más valiosos o excelentes, de conciencia sobremanera limpia, que son en sus varios oficios, profesiones o clases lo que más honra a la raza. Para que la masa pueda sanar, será preciso que sufra en su propia carne las consecuencias de su desviación moral, como ha acontecido siempre<sup>696</sup>. Al final, el fracaso experimentado por las masas en su acción política, les hará comprender que las cosas son más complicadas de lo que ellas suponían, y que no son ellas las llamadas a regirlas; especialmente cuando la desorganización social generada por su fracaso político repercuta negativamente en su vida privada: aumento de la

---

ellos modelo porque en su vida fueron influyentes, sino, al revés, fueron influyentes, socializadores, porque fueron, desde luego, modelos” (*España Invertebrada*, O.C, III, 491).

<sup>691</sup>Véase *ibid.*, pp. 491 y ss.

<sup>692</sup>Véase *El poder social*, O.C, IV, 92.

<sup>693</sup>Véase *ibid.*, p. 91.

<sup>694</sup>De los textos de Ortega se desprende que este recelo obedece a que somos un pueblo *pueblo*, “raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente (...), pueblo de labriegos (...), típicamente rurales (...). Hay pueblos labriegos (...), es decir, pueblos sin aristocracia” (*España Invertebrada*, O.C, III, 506).

<sup>695</sup>La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores, en vez de pretender suplantarlos (Véase *España Invertebrada*, O.C, III, 509 s).

<sup>696</sup>Véase *España Invertebrada*, O.C, III, 482 y ss.

inseguridad ciudadana, debilitamiento de la economía, etc.<sup>697</sup>. El dolor y el fracaso que las masas experimentarán en sus propias carnes como consecuencia de sus pretensiones de mando, les conducirá a adoptar, en opinión de Ortega, una nueva actitud de sincera humildad: “Cesa el rencor contra la minoría eminente. Se reconoce la necesidad de su intervención específica en la convivencia social”<sup>698</sup>. Se cerrará un ciclo histórico y se abrirá otro donde la rectoría de los destinos sociales recaerá sobre una nueva aristocracia o minoría de individuos ilustres reconocidos como tal<sup>699</sup>. Hay, pues, un momento en que las épocas de disolución hacen crisis en el corazón mismo de las multitudes. El odio a los mejores parece agotarse como fuente maligna y comienza a brotar un nuevo hontanar afectivo de amor a la jerarquía o a los hombres egregios, únicos individuos capaces de dirigir la sociedad. La masa comienza a seguir a los mejores.

Ahora bien, no basta con este cambio de actitud de las masas para que se produzca la revitalización de España: hay que crear las minorías egregias que dirijan esas masas. Por ello, en estos momentos, alrededor de 1920-21, cuando está forjándose en forma de artículos periodísticos parte de la obra *España Invertebrada*, Ortega sigue solicitando, como ya hiciera desde sus primeros años, la colaboración o ayuda de una aristocracia compuesta por los hombres más sobresalientes en las distintas esferas sociales y profesionales. A todos ellos se les pide que contribuyan a la educación política de las masas y al fomento de la vitalidad de la sociedad española o nacional. Una sociedad sin aristocracia o sin minoría egregia, no es, para Ortega, una sociedad.

---

<sup>697</sup>Véase *ibíd.*, pp. 483 y ss.

<sup>698</sup>*ibíd.*, p. 484. Ortega anuncia el fracaso de las masas en sus pretensiones de mando. Es un acontecimiento que Ortega ve llegar a grandes zancadas. Ya a estas horas, afirma Ortega, están haciendo las masas –las masas de toda clase– “la experiencia inmediata de su propia inanidad (...). Más allá de la petulancia descubrirán en sí mismas un nuevo estado de espíritu: la resignación” (*España Invertebrada*, O.C, III, 430). Llegará el cansancio de las masas, es decir, la pérdida de la fe en sí mismas. Esta situación posibilitará que las masas fuercen “la vista a desviarse de la mediocridad (...) o alzarla hasta que se fije en las personalidades próceres que como filas de almas ingentes señalan los caminos reales de la historia” (*En torno a un héroe moderno –Lasalle*, O.C, I, 507). Ortega anuncia el fracaso de las masas en sus pretensiones soberanas. A este anuncio ha respondido Luis Araquistáin que dice que “a los que profetizan lo que ellos llaman el fracaso de las masas y que a ciencia cierta nadie sabe lo que es, hay que responderles: Las masas podrán fracasar o no; lo que el mundo sea dentro de cincuenta años, de cien años, de tres siglos, de diez siglos, nadie puede saberlo; pero lo que sí sabemos ya es esta verdad absoluta: que los que anuncian el fracaso de las masas son hombres que quieren que fracasen, que les conviene que fracasen; la profecía es un ahnelo profundo de su espíritu” (Araquistáin, L.: “José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, nºs 11-12, 1976, p. 49). No se trata, en última instancia, de que Ortega deseara el fracaso de las masas, sino de que éstas descubrieran que no son ellas quienes han de dirigir los destinos nacionales.

<sup>699</sup>En la historia se suceden dos clases de épocas, a saber, épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad. En los “*purana* indios se las llama épocas *kitra* y épocas *kali*, que en ritmo perdurable se siguen una a otra” (*ibíd.*, p. 484).

Tanto en *Vieja y nueva política* (1914) entonces, como en *España Invertebrada* (1922) ahora, nuestro autor, fiel a su más personal o inmediata circunstancia, invita tanto a las masas como a las minorías sociales o profesionales —especialmente a los intelectuales— del país a participar en un proyecto común de futuro que implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre indocta o vulgar. El nuevo proyecto cultural de Ortega es de índole raciovitalista y tiene que estar liderado por una minoría de mentes claras u óptimas que muestren un especial interés por el fomento de la vitalidad nacional desde un uso ponderado de la razón. Esto es lo que han de transmitir a las masas: actuar en la vida desde la razón<sup>700</sup>.

Su apuesta continúa siendo la forja de una nación en buena salud y dotada de cabezas claras dispuestas a contribuir en la organización de España en un pueblo de trabajadores que irradian sentimientos nacionalizadores o unitarios y no particularistas o sectaristas. Hay que forjar un conjunto de individualidades egregias que, frente al espíritu particularista de las distintas clases o grupos sociales, han de irradiar un sentimiento o actitud nacionalizadora y liberal que han de transmitir al conjunto de la sociedad. Liberalismo y nacionalización son los dos principales estandartes o emblemas que nutren el pensamiento político aristocrático de Ortega desde 1914. Son dos ideas básicas que, como afirma José Luis Abellán<sup>701</sup>, no sufren apenas variación y que se encuentran plenamente presentes en el discurso teórico de *España Invertebrada*..

Desde los comienzos de su producción intelectual Ortega ha censurado todo atisbo de particularismo o separatismo, de clase, grupo o región y se ha inclinado por la defensa de un laborioso espíritu comunitario tendente a la salvación de España como nación. En esta obra de 1922 Ortega se inclina decididamente por una España descentralizada, pero unitaria, que requiere de todas las partes o diversidad del conjunto

---

<sup>700</sup>Lo que nos conduce a pensar que, en efecto, Ortega seguirá reflexionando sobre la misma idea, a saber, que la humanidad, en todos los estadios de su evolución, “ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos, han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración” (*El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 563). Pero Ortega no habla a la humanidad en el sentido moderno o dieciochesco, aun cuando dota su teoría de la minoría selecta de un contenido universalista. En el *Prólogo para alemanes* (1934) se lee lo siguiente: “He evitado siempre escribir *urbi et orbi* (...), no hay más argumentos que los de hombre a hombre (...), una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con quién es aquel a quien se dice (...). Yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia (...), no me he dirigido jamás a la Humanidad” (*Prólogo para alemanes*, O.c83,VIII, 18 s). Sergio Rábade afirma muy acertadamente que “hemos visto (...) la filosofía de Ortega como una filosofía del hombre. Alrededor de ésta gravita y circula todo su pensamiento (...). Ortega no está interesado en la *humanidad*, sino en el hombre concreto, circunstanciado en un aquí y en un ahora. Está interesado en un hombre que es lo que es porque es vida. Y la vida es fluyente, dinámica, distendida desde un pasado hacia un futuro (...), la vida sólo es vida humana porque es historia” (Rábade, S.: *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Madrid, Humanitas, 1983, p. 125).

<sup>701</sup>Véase Abellán, J.L.: “Las Obras Políticas de Ortega y Gasset”, en *La Cultura en España*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971, p. 192.

para lograr su más completo desarrollo. El objetivo último, en estos momentos, no es otro que forjar una empresa de futuro de toda suerte laboriosa. Esta requiere del empuje de todos los miembros de la sociedad constituidos en una gran colectividad de trabajadores en la cultura. Ortega se decide políticamente por una descentralización administrativa o autonómica de tendencia federalizante pero no federativa, como la forma de organización política más adecuada para forjar esas minorías selectas que dirijan la empresa de vertebración y revitalización de España: “La autonomía regional traería consigo la multiplicación de la capitalidad. Tallaría en el plasma nacional varios organismos enteros, con su corazón y su cerebro, su selección de minorías egregias y el refinamiento consiguiente de todas las potencias espirituales que harían la existencia local más rica, más llena de afanes hacia un tipo superior de sociedad española”<sup>702</sup>.

Ortega proclama a los cuatro vientos que si España quiere ascender en la escala histórica, se ha de apoderar de ella un formidable apetito de perfecciones. Un solo imperativo ha de gobernar nuestras vidas, a saber: el imperativo de selección. Sólo así contribuiremos al mejoramiento étnico de España; sólo así forjaremos un nuevo tipo de hombre español que viva a la altura que exigen los tiempos. El tono del cuerpo nacional no depende tanto de los individuos egregios como del hombre medio. Lo que hace grande a un pueblo no son sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Una nación no valdrá más históricamente por el mero hecho de poseer individuos geniales, a no ser que atraigan a las muchedumbres con su ejemplaridad y eleven hacia lo alto la inercia de las mismas<sup>703</sup>.

#### **2.4.3.– Anatomía de la *minoría selecta*: imperativo de intelectualidad y *ethos* guerrero**

En la década de los años 20, Ortega sigue haciendo un llamamiento a la intelectualidad más sobresaliente del país, para que colabore en la tarea de la educación política de las masas, que propicie la vertebración pedagógica de la sociedad española. Esta se traduce en un correcto funcionamiento del mecanismo ejemplaridad-docilidad. El mecanismo elemental creador de toda sociedad se traduce en la ejemplaridad de unos

---

<sup>702</sup> *Maura o la política*, O.C, III, 840.

<sup>703</sup> Véase *Estudios sobre el amor*, O.C, V, 519.

pocos y en la docilidad de otros muchos<sup>704</sup>. El resultado es que “el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores”<sup>705</sup>. Estos últimos conforman las minorías selectas. Estas han de formar una legión sagrada y arremeter, afirma Ortega, contra la masa –por supuesto, sin otras armas que la nuda y pura voluntad–. El de Ortega es un proyecto político reformista que debe estar liderado por una minoría noble o ilustre capaz de dar forma a la gran masa inerte o vil de los españoles. Por esta razón el pensamiento político aristocrático de Ortega adopta una postura intelectual en su sentido más amplio. El estamento o gremio intelectual aglutina la única posibilidad de inventar nuevos destinos para el pueblo español, siempre y cuando éste reconozca la importancia de este gremio en la vida pública. De nada sirve que en una nación existan muchos genios o individuos con cierta dosis de intelectualidad; si las masas no les prestan su adhesión, aquéllos serán incapaces de producir grandes efectos nacionales: “es menester que la masa preste a esos hombres la fuerza gigante del poder social que en su vasto cuerpo anónimo reside”<sup>706</sup>.

Pero las masas no admiten lo distanciado o solemne. No respetan ni reconocen la superioridad que manifiestan determinados individuos egregios de condición intelectual superior: “No creo que exista entre las civilizaciones nación alguna menos dócil al influjo intelectual que la nuestra (...), el buen español medio seguirá perdurablemente considerando a la inteligencia como la quinta rueda del carro”<sup>707</sup>. En España es tradicional, inveterado o multisecular el odio al ejercicio de la intelectualidad. La palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la península es la palabra intelectual.

La clase intelectual española alimenta buena parte del concepto de minoría selecta que vertebró en estos momentos el pensamiento orteguiano. Así se desprende de sus escritos políticos del periodo que comprende los años 1922-1927. Es en la clase

---

<sup>704</sup>Del mecanismo ejemplaridad-docilidad en el contexto de la estructura social de toda sociedad histórica se han ocupado buena parte de los estudiosos del pensamiento de Ortega. Cuando esta ley de la gravedad socioestructural –como la llama Jesús Herrero– se altera en una comunidad surge lo que Ortega califica como *rebelión de las masas*. El binomio masa-minoría y ejemplaridad-docilidad entra en crisis. Esta crisis también tiene como corolario el surgimiento de ejemplaridades ficticias o inauténticas (Véase *No ser hombre ejemplar*, O.C, II, 475-479).

<sup>705</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 490. La sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, “la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son dotados como normas sobreindividuales por los entusiastas atraídos. Si hay pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar. Esta relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas” (*No ser hombre ejemplar*, O.C, II, 475).

<sup>706</sup>*El poder social*, O.C, IV, 92 .

<sup>707</sup>*ibíd.*, p. 98 .

intelectual donde “reside vagamente –¡muy vagamente, es cierto!– la única posibilidad de constituir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos étnicos y dar un comienzo de nueva organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día”<sup>708</sup>. Una situación de caos organizativo que responde, entre otras cuestiones, al déficit superlativo de los valores nacionales:

“Creo, pues, que ha llegado para el intelectual español, no la hora del triunfo, sino la hora de la gran tarea (...). Lo importante en la vida es tener quehacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada (...). El intelectual sólo puede ser útil como intelectual, esto es, buscando sin premeditación la verdad o dando cara a la arisca belleza”<sup>709</sup>.

La clase intelectual española tiene que aceptar enérgicamente el imperativo de intelectualidad. Sólo así puede lograr las metas más altas, en suma, vivir a la altura de los tiempos. El intelectual no puede ser hombre de partido. No se puede poner al servicio de propósitos políticos, aunque éstos sean nobles o heroicos, sino al servicio de fines culturales<sup>710</sup>. Se trata de despolitizar la acción del intelectual que debe consistir ineludiblemente en la producción de cultura. La misión de las élites intelectuales es dar expresión adecuada a la cultura en los distintos dominios de la vida social<sup>711</sup>. En todos los ámbitos de la vida cultural tales élites tienen la función de conformar de modo primario las fuerzas espirituales de una sociedad; tienen la iniciativa de la creación y de la tradición<sup>712</sup>.

---

<sup>708</sup> *Imperativo de intelectualidad*, O.C. III, 383.

<sup>709</sup> *ibid.*, pp. 383 s.

<sup>710</sup> Filósofo y político son los modos de hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, “el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana” (*Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt, 1951*, O.c. IX, 629). La pura inteligencia – afirma Ortega– “es enemiga del puro político; se reparten dos funciones diferentes y sin son fieles cada cual a su misión, es natural que entren en colisión” (*Discurso en el Parlamento chileno*, O.C. IV, 232).

<sup>711</sup> En toda sociedad, afirma Karl Mannheim, existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales (*intelligentsia*). Su principal característica es que se recluta, cada vez más, en capas sociales y en situaciones que varían constantemente (Véase Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E., 1987, pp. 9 y ss).

<sup>712</sup> Los intelectuales son considerados en general, como el componente del grupo más pequeño de los que contribuyen directamente en la creación, transmisión y crítica de las ideas; se incluye en él a escritores, artistas, científicos, filósofos, pensadores, religiosos, sociólogos, etc. Su rasgo característico no es otro que su interés directo por la cultura de una sociedad. Los intelectuales, según Karl Mannheim, pueden adquirir una visión de su sociedad relativamente completa y objetiva. Muchos de estos intelectuales proceden de los estratos inferiores de la sociedad y han logrado acceso a los puestos más importantes (Véase Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 89 y ss). Es interesante al respecto la consideración de Rob Riemen de que “lo único que justifica la existencia del intelectual es su responsabilidad para con el mundo de las ideas y la nobleza de espíritu (...). La principal responsabilidad del intelectual consiste en transmitir el conocimiento de

Dada la importancia de la actividad intelectual para el correcto funcionamiento de una sociedad desarrollada<sup>713</sup>, Ortega subraya la importancia y la necesidad de que la selección de las élites intelectuales se realice de acuerdo con criterios que reconozcan la superioridad espiritual, cultural e intelectual de unos individuos sobre otros. En el caso de los intelectuales se trata de individuos que en condiciones normales muestran su superioridad al optar por someterse a una esforzada disciplina interior. Se debe exigir al intelectual creciente perfección, amplitud o precisión:

“Si los intelectuales españoles se impusiesen esta fuerte disciplina pronto contaría nuestro pueblo –afirma Ortega en 1922– con una minoría apta para dirigirle. La disciplina es la fuerza y el síntoma de las aristocracias. Porque disciplina es norma y meta de la aspiración; por tanto lleva al entrenamiento, a la emulación, a la selección, al más y menos de proximidad con el modelo. Si pueblo es espontaneidad vital y abandono, aristocracia es disciplina y régimen (...). Una nación es un pueblo organizado por una aristocracia”<sup>714</sup>.

Ortega aboga por una aristocracia formada por los hombres mejores de la sociedad o por el *gremio intelectual*. Este último ha de ser fiel a su destino vocacional tanto histórico como personal. Las minorías intelectuales deben ser fieles a su yo generacional y más íntimo. Por yo entendemos ese núcleo profundo e íntimo de nuestro ser, lo más hondo de nuestra persona. El cumplimiento de ese su deber personal y generacional obligaba a las minorías intelectuales a una reforma de la inteligencia que se traduce en una necesaria, aunque no perpetua, retirada al fondo del paisaje social o a las catacumbas. Se trata de que las minorías de intelectuales desalojen de su obra todo pathos político y humanitario o que renuncien a ser tomadas en serio por las masas o muchedumbres<sup>715</sup>. Lo ideal es que los intelectuales no se ocupen de política, donde sólo

---

los valores, aclarar dudas, establecer distinciones” (Riemen, R.: *Nobleza de espíritu. Tres ensayos sobre una idea olvidada*, prólogo de George Steiner, Barcelona, Arcadia, 2006, p. 104).

<sup>713</sup>Es cierto que Ortega censura en ocasiones la dejadez o desidia de los intelectuales: “Si los intelectuales españoles hubiesen sido fieles a la ley de su oficio, sólo ellos poseerían hoy una verdadera política, un proyecto de vida nacional en grande, una norma pública a la vez elevada y compleja. Y es probable que por vez primera volviese hacia ellos los ojos, ya que no de grado, forzado por las circunstancias” (*El poder social*, O.C., IV, 102). Es evidente que una nación contemporánea no puede vivir con alguna plenitud si no sabe ejercer “sus funciones intelectivas” (*España Invertebrada*, O.C., III, 492).

<sup>714</sup>*Imperativo de intelectualidad*, O.C., III, 385.

<sup>715</sup>Los cosmopolitas de la cultura se sienten desligados de la convivencia espiritual con la masa de su nación e impremeditadamente sienten, afirma Ortega, “la necesidad de contacto con los pares o mejores de todo el mundo. Han menester de esa presión, de esa incitación hacia lo alto. Por su parte, la masa propensa a la inercia, al sospechar ese apetito de fuga cenital, de incansable exigencia hacia lo óptimo, se fatiga, se inquieta, se irrita y prefiere desentenderse de quien no se ocupa de ella ni siquiera para dominarla. Así acontece que hoy asistimos a una sorprendente desarticulación del cuerpo social: las masas comienzan a vivir por sí, y lo mismo las minorías, sin mutación ni influjo recíproco. En el siglo pasado acaecía lo contrario: la minoría lo era actuando sobre la masa (...), y la masa abrazaba a la minoría. Pero esto, como la disolución nacionalista de la inteligencia, como tantas otras cosas de



estorban. La historia arroja la enseñanza, afirma Ortega literalmente, de que “los intelectuales sólo una cosa han sabido hacer en política: estorbar”<sup>716</sup>. Pero pueden utilizar los cauces políticos para dar forma a sus nobles propuestas. Si el intelectual decide finalmente actuar en política, tiene que hacerla como intelectual y no dejándose en casa las virtudes e imperativos de su oficio y disciplina<sup>717</sup>. Ortega, sin embargo, y en última instancia, diferencia claramente entre la política y la intelectualidad<sup>718</sup>.

---

esa centuria, lejos de haber sido lo habitual en la historia, han sido fenómenos anormales y transitorios (...). La norma histórica ha sido más bien lo contrario. Las minorías, para serlo, para ejercer su misión, que, a la postre, va siempre en beneficio de la masa, no han convivido con ésta, se han apartado de ella. En casi todos los siglos de historia conocida, la estructura social muestra dos estratos, dos orbes superpuestos o yuxtapuestos, en uno de los cuales vive la minoría (según sus normas, hábitos y gustos), y en otro la masa social regida por sus particulares mandamientos. La comunicación no ha solido ser directa y, sobre todo, no ha consistido en que los unos *vivan para y hacia los otros*. La fusión de ambos ingredientes sociales sólo acostumbra a producirse en épocas que no crean principios, sino que meramente los propagan y aplican. Así el siglo último fue notoriamente una etapa dominada por la política (...) y la técnica” (*Cosmopolitismo*, O.C, V, 202 s).

<sup>716</sup>*Ideas Políticas*, O.C, III, 391.

<sup>717</sup>Dice Ortega que “el ideal fuera que los intelectuales no se ocupasen de política, sino que vacasen a sus menesteres literarios y científicos. Con que cumpliesen estos bien, habrían hecho por la sociedad tanto, que nadie tendría derecho a exigirles nada más”, si bien es verdad que, y si las circunstancias lo requieren, “el intelectual, al hacer política, tiene que hacerla como intelectual y no dejándose en casa las virtudes y los imperativos de su oficio y disciplina. Solo así podrá resultar fecunda su colaboración” (*Entreacto polémico*, O.C, III, 795 s). La inteligencia, afirma Ortega en otro escrito, de 1924, “no debe aspirar a mandar” (*Cosmopolitismo*, O.C, V, 204).

<sup>718</sup>En su obra *Mirabeau o el político* (1927), Ortega distingue de forma pormenorizada entre dos clases de hombres, a saber, el político y el intelectual. Las características del primero son especialmente la impulsividad y el puro activismo torrencial: “reflexiona después de hallarse fuera de sí, comprometido en la acción (...). Vivir para él, no es pensar sino hacer” (*Mirabeau o el político*, O.C, IV, 210). En el intelectual, no impulsivo sino reflexivo, el pensamiento precede al acto, pero decide casi siempre no actuar, no siente la necesidad de la acción; es más, siente ésta como una perturbación que conviene eludir, y sólo cuando es forzosa, y si no hay otro remedio, ejecutarla. Hay, por tanto, dos clases de hombres, a saber, los ocupados y los preocupados, es decir, los políticos y los intelectuales. Estos últimos se caracterizan porque muestran un mayor interés por el ejercicio del pensamiento. Éste consiste en preocuparse antes de ocuparse de las cosas. Es interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la “apraxia, que es una enfermedad. El intelectual, es en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es (...) un magnífico animal, una espléndida fisiología” (*ibid.*, p. 211). Se trata de dos tipos humanos que se caracterizan respectivamente por dos atributos: la contemplación del intelectual y la acción del político. El intelectual contempla sus propios actos pero no suele ejecutarlos. El político es un ser volcado hacia la acción e impulsivo. No se anda en contemplaciones. En él lo primario es ya el operar, el puro activismo, la impulsividad e inquietud constantes y la falta de escrupulosidad. El intelectual se esfuerza continuamente por pensar la verdad, para una vez pensada decirla, aunque le despedacen. Ni la mentira cuesta nada al político ni la veracidad al intelectual. Una y otra manan naturalmente de su distinta condición. El intelectual vive una rica vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas o emociones. Nada en el mundo tiene para él realidad comparable a esas cosas íntimas. Sabe en cada instante lo que piensa y por qué lo piensa. Es natural que mentir le suponga un enorme esfuerzo, “porque tiene que negar lo innegable (...), suplantarlo su realidad íntima por otra ficticia. El hombre de acción —el político— (...), no existe para sí mismo, no se ve a sí mismo (...). Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior (...), no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos (...). Esta carencia de vida interior da a la existencia privada del gran político un cariz de relativa vulgaridad, de basteza (...). Lo importante para él son los actos (...). Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones elementales de un genio político” (*ibid.*, pp. 213 s).

La misión de los Intelectuales auténticos o de vocación no ha sido otra que ir esclareciendo, definiendo y explicando las causas y perspectivas de las vicisitudes o acontecimientos tremebundos o catastróficos actuales y que tanto acongojan a los hombres en Occidente. Ortega no atribuye una importancia desmesurada a la intervención del intelectual en la marcha de la historia. Sabe que es muy escasa, cuantitativamente es minúscula. Pero tan minúsculo es el volumen de la sustancia vitamínica y, sin embargo, nuestro cuerpo no puede vivir sin ella. Los pueblos de Occidente estaban habituados a esa función vitamínica del intelectual digno de tal nombre, que iba poniendo claridad en sus andanzas. El hombre occidental no ha sabido nunca vivir sino de claridad o desde la claridad. El intelectual de vocación adopta el lema de Goethe: *Yo del linaje de esos me declaro que de lo oscuro aspiran a lo claro*<sup>719</sup>. Esta aspiración a la claridad propia del intelectual no es sino aspiración a la verdad. El intelectual siente una irremediable vocación de poseer la verdad. La misión contemplativa del intelectual es puramente verbal: consiste en aclarar un poco las cosas.

Pero no podemos obviar que el destino del intelectual es la impopularidad por la consistencia misma de su vocación o tarea, no por capricho o gusto. Su misión no es otra que corregir la opinión pública y traer a los hombres del error en que están a la verdad que inexorablemente necesitan:

“Como la opinión establecida y pública en griego se llama *dóxa*, la opinión del intelectual que es siempre contra-opinión será inevitablemente paradoxa. Y, en efecto, la historia de la filosofía es una serie ininterrumpida de paradojas (...). La misión del efectivo intelectual no es adular ni halagar, es oponerse y rectificar (...). Su destino es una de las formas más altas de la auténtica virilidad (...), es lo que han venido a hacer sobre la tierra: oponerse y seducir”<sup>720</sup>.

La ocupación fundamental del intelectual es opinar sobre todas las cuestiones importantes; pero al hacerlo, lleva la contraria a la opinión pública. El intelectual opina contra la *doxa* vigente y, por tanto, se opone al pueblo. La misión del intelectual es, en este sentido, paradójica. Por esta razón el destino del intelectual es la incompreensión y la impopularidad<sup>721</sup>. Sin embargo, el intelectual no puede arredrarse y debe dedicarse a la forja de nuevas normas y principios que vertebran la sociedad española y, en su caso, la

<sup>719</sup>En su trabajo “El intelectual y el Otro”, en *Obras Completas*, tomo V, pp. 623-630, Ortega analiza, de forma pormenorizada, las principales características del intelectual de vocación y también se ocupa de la notable y manifiesta diferencia entre el intelectual auténtico o de vocación y el “Otro” que ejemplifica el pseudointelectual. Remito al lector interesado en estos temas al escrito mencionado anteriormente.

<sup>720</sup>*La razón histórica*, O.c83, XII, 271 s.

<sup>721</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: “El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, nº 72, Madrid, 1987, pp. 106 y ss.

europea<sup>722</sup>. Buena parte de las minorías intelectuales de Europa han aceptado su más inexorable destino o misión histórica. Han aceptado el imperativo de la hora y trabajan en la construcción de un nuevo sistema normativo en soledad que es el modo más perfecto de ser intelectual<sup>723</sup>.

Las minorías que han de educar a las masas en la vida ascendente y creadora han de experimentar un sentimiento vital afirmativo. Éste es propio de un espíritu guerrero, como lo es el de las minorías selectas, presto a la lucha o esfuerzo que le exige su propia existencia. Pertenecer a la minoría selecta es un privilegio de dolor y esfuerzo. El hombre selecto es aquel que se exige más que los demás. Selecto es todo aquel que, desde un nivel de perfección y de exigencias, aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es entrenamiento, palabra que traduce exactamente lo que en griego se decía *ascetismo*. El *ascetismo*, *áskeesis*, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicio y privaciones constantes para mantenerse *en forma*. Hay quien no se siente vivir si no es a máxima tensión de sus capacidades. La existencia no tiene para él sentido si no es ascensión de lo menos a lo más perfecto. El hombre selecto necesita el acicate constante que le impulse hacia arriba, la succión de lo supremo<sup>724</sup>. Por todo ello, Ortega considera que el *ethos* guerrero es el atributo esencial de la minoría selecta<sup>725</sup>.

Al comienzo de su obra *España invertebrada*, Ortega nos anima encarecidamente a dejarnos seducir por la rebosante vitalidad del espíritu guerrero, resultado de los valores de entusiasmo, honor y fidelidad. Este espíritu bélico de carácter lujoso se opone al espíritu industrial que alimenta el principio de la utilidad o de la pusilanimidad que vertebró la sociedad burguesa del siglo XIX:

“Desde Spencer se acostumbra a oponer el espíritu guerrero al espíritu industrial, y se prefiere, sin titubeo, éste a aquél. El hombre del siglo pasado se complacía en que se le calificase de industrial y nada guerrero. La guerra le parecía una cosa bárbara –lo cual es rigurosamente verdad–, y la barbarie le parecía absolutamente mal –lo cual no es ya tan

---

<sup>722</sup>Véase *Cosmopolitismo*, O.C, V, 203 y ss.

<sup>723</sup>Como afirma Thomas Mermall, “el intelectual es la persona ensimismada por excelencia, de rica vida interior, cuyo prurito de reflexión le obliga a convertir la realidad en problema y brindar fecundas soluciones de convivencia para un futuro que el hombre medio apenas puede entrever. Pero conviene puntualizar que Ortega (he aquí su idealismo) nunca ha querido que las minorías selectas, en principio las intelectuales, manden –para eso están los políticos y los estadistas –sino que se les escuche. Por desgracia, no fue escuchado” (Mermall, T.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, editorial Castalia, 1999, p. 56).

<sup>724</sup>Véase *Cosmopolitismo*, O.C,V, 201 y ss.

<sup>725</sup>Ortega también se ocupa de dejar claro que “una cosa es el guerrero y otra el militar (...). El militar significa una degeneración del guerrero corrompido por el industrial (...). El militar es un industrial armado, un burócrata que ha inventado la pólvora. Fue organizado por el Estado contra los castillos” (*Notas del vago estío*, O.C, II, 546).

evidente (...). A Spencer le parece demasiado bien la industria y demasiado mal la guerra”<sup>726</sup>.

Para el Ortega de los años 20 todo hombre y toda cultura superior conservan un poso necesario de belicosa barbarie que es el que permite afrontar grandes empresas sin temor al peligro o al riesgo que su realización conlleva. El espíritu guerrero recoge este valioso poso de barbarie, incluso de salvajismo, que encuentra en su interior<sup>727</sup>. Ortega insufla este espíritu a su concepción de vida noble o esforzada, pues el espíritu guerrero manifiesta un estado de ánimo que no encuentra en el riesgo ni en el peligro, ni siquiera en el de muerte, un motivo suficiente para desistir de la realización de cualquier empresa vital por ardua que ésta sea. Una de las cosas que Ortega considera más plausibles del espíritu guerrero es que rebosa de un sentido deportivo de la vida: “El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, por eso es deportista”<sup>728</sup>.

El espíritu industrial, por el contrario, presume de un *ethos* calculador y cauteloso que mide constantemente el peligro de toda acción. Minimiza el noble esfuerzo y reduce el riesgo que le pueda conducir a la muerte. La muerte es algo que no acepta como consustancial a la vida. Se trata de un espíritu ahorrativo y no deportivo, que se mueve con una desproporcionada cautela o precaución. Todo lo contrario que el espíritu guerrero:

“La causa por la cual en el espíritu guerrero prevalece el apetito de acción sobre el temor al peligro no es otra que un radical sentimiento de confianza en sí mismo. Viceversa, en el centro del espíritu industrial actúa una radical desconfianza. La época bárbara es sazón de fe en sí mismos. Esta es la gran virtud de tal edad, que conviene injertar en la

---

<sup>726</sup>*Notas del vago estío*, O.C, II, 544. Ortega se opone decididamente al sentido biológico-utilitario que soporta el espíritu plebeyo o vulgar del pequeño burgués (éste manifiesta, en efecto, un espíritu utilitario, de cálculo o de lucro). El burgués representa a la competitiva civilización industrial burguesa decimonónica. Como contrapunto al plebeyismo que porta el espíritu industrial nos encontramos con el esencial aristocratismo del “alma noble o heroica”. Ésta floreció en la Edad Media bajo la forma del “espíritu guerrero” que propulsó la vida como libertad. El espíritu guerrero funda su acción, como afirma Pedro Cerezo Galán, en la autoexigencia y en la exposición incesante ante la muerte, en contraste con la vida ocupada y satisfecha del industrialismo (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 134 y ss).

<sup>727</sup>Para Ortega es una equivocación desdeñar “la barbarie y el salvajismo”. Son dos tipos de espiritualidad que constituyen “dos estadios ineludibles del desarrollo histórico, como en la vida individual lo son la niñez y la juventud (...). La civilización es hija de la barbarie y nieta del salvajismo (...), la actitud más perfecta consiste en que el hombre culto conserve vivaz cierto fondo de barbarie (...), la cultura no nace de la cultura, sino de potencias y virtudes pre-culturales que dan en ella su fruto. Toda cultura tiene su raíz en la barbarie, y toda renovación de la cultura se engendrará en ese fondo de barbarie, y cuando éste se agota, la cultura se seca, se anquilosa y muere. Es, pues, falso querer lo uno sin lo otro. Quien desee para mañana nueva cultura tiene que asegurar en la Europa de hoy cierto mínimo de virtudes bárbaras” (*Notas del vago estío*, O.C, II, 544 s).

<sup>728</sup>*Notas del vago estío*, O.C, II, 547. La cultura, afirma Ortega, “no es hija del trabajo sino del deporte (...). La forma superior de la existencia humana es el deporte (...), la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias (...) anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida” (*El Quijote en la escuela*, O.C, II, 427, n.).

nuestra, ahita de cautela y precaución (...), ese gran don del bábaro: fiar de sí mismo”<sup>729</sup>.

El espíritu industrial es lo antiheroico por excelencia. Su actitud básica es de recelo y cautela frente a cuanto pueda comprometer la seguridad o certidumbre de la vida. El llamado burgués industrial es un modelo de hombre que mora en el mundo occidental haciendo gala de su suspicacia o cautela. El hombre burgués es una clase de hombre que va a desalojar al temperamento bélico. El burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués quiere a toda costa vivir y lo mejor posible. No se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida. La reduce a su mínima expresión —*vita minima*, en términos biológicos—. La vida se prolonga y se extiende en la medida en que no se usa con intensidad. La moral de la vida larga impone su dictadura sobre la moral de la vida alta o en plena forma. El burgués supedita todo a no perder la vida, pero al mismo tiempo manifiesta muy poco apetito vital, pues considera que la vida es una angustia omnímoda. La moral pesimista de la modernidad manifiesta una arbitraria sensiblería, en virtud de la cual todo era preferible a morir. La vida, en este caso, no se pone a ninguna carta y se arrastra valetudinaria, vacía y sin ningún valor<sup>730</sup>. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello interviene en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y de las técnicas útiles de la vida, como son la medicina, la economía o la administración. La física, que aparece consustancialmente unida a la técnica (la ciencia física nace en la técnica), cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina.

---

<sup>729</sup>Notas del vago estío, O.C, II, 545.

<sup>730</sup>El burgués “es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela (...), el alma burguesa ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento (...). El hombre moderno es el hombre burgués (...) el europeo occidental” (*Reflexiones de centenario*, O.C, IV, 260). Antonio Gutiérrez Pozo ha analizado de forma pormenorizada algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía racionalista del hombre burgués. De éste dice, siguiendo a Ortega, que se mueve por un desmesurado afán de seguridad, característico, por otra parte, de un espíritu suspicaz y cauteloso. Este espíritu siente miedo al error y le falta confianza en sí mismo. El burgués, afirma Gutiérrez Pozo, es el *homo oeconomicus*, el hombre que tiende, sobre todo, a lo útil. La modernidad es la edad del *homo oeconomicus*; al que va a sustituir el *hombre deportivo y lúdico* y su nueva forma de sentir la vida. Gutiérrez Pozo se refiere a dos formas de existencia, a dos *tipos de hombre* que representan dos épocas bien distintas: la industrial o burguesa, y la guerrera o deportiva. El modelo vital y reflexivo sobre el que se funda el hombre burgués es el trabajo; el modelo del hombre deportivo es el deporte. El hombre deportivo es el sujeto de la razón vital (Véase Gutiérrez Pozo, A.: *Aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Miletto Ensayos, 2003, pp. 74 y ss).

La actividad del burgués sólo se dispara urgida por la necesidad, con vistas a remediarla. Pero además de antiheroica, su acción o temple espiritual es también antipersonal por la instrumentalización inevitable a que somete la conducta. La acción humana nunca vale por sí misma, en cuanto expresión del valor moral de la persona, que la pone en juego, sino sólo en sus resultados o efectos, como los en cada caso convenientes. En su inevitable cálculo de utilidades, la moral burguesa se sirve de una razón técnico-instrumental, calculadora o previsor, en suma, utilitaria, que le posibilita realizar un análisis pormenorizado o atómico de cada acción que queda registrada, como afirma Cerezo, en un libro de balances<sup>731</sup>. Persigue la optimización del resultado y calcula siempre la reducción del riesgo, reduciendo la vida a su mínima expresión.

El espíritu guerrero, por el contrario, se resuelve en una racionalidad práctico-moral con una tonalidad vitalmente superior, que, como dice Ortega,

“subraya la angustia de vivir (...). El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son éstos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y (...) se los acepta. Esta aceptación del peligro que lleva, no a evitarlo, sino a corregirlo, es precisamente el hábito guerrero, es la casa como castillo”<sup>732</sup>.

Se trata de dos sentimientos vitales de suyo distintos que metafóricamente responden a la cultura de los castillos (*ethos* guerrero) y a la cultura de las fábricas (*ethos* burgués o industrial). Esta calidad personal del espíritu guerrero es susceptible de ser incorporada, como afirma muy acertadamente J. Hierro Pescador, al sentimiento moderno<sup>733</sup>.

---

<sup>731</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 154 y ss. Así lo ha visto también Georg Simmel, que dice que “el espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador. Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica; la economía monetaria ha llenado el día de tantos hombres con el sopesar, el calcular, el determinar conforme a números y el reducir valores cualitativos a cuantitativos” (Simmel, G.: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1998, p. 250). Max Weber analiza, por primera vez, la importancia de la ética protestante en el surgimiento del racionalista sistema económico capitalista burgués. Hay afinidad electiva, a su parecer, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Weber tratará de dilucidar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándose en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. La ética protestante y el capitalismo coinciden en la importancia del trabajo y de la adquisición incesante de más y más dinero, adoptando un punto de vista utilitario (Véase Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1994, pp. 12 y ss).

<sup>732</sup>*Notas del vago estío*, O.C, II, 547.

<sup>733</sup>Véase Hierro Pescador, J.: *El derecho en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 211 y ss. Incluso dice Ortega respecto de la oposición teórica del espíritu industrial y el espíritu guerrero, que “aun siendo dos modos espirituales contrapuestos, influyen el uno en el otro, se fecundan y se limitan, proponiéndonos, más que una elección entre ambos, una síntesis fértil”. Ortega aboga por una

La crítica de Ortega al utilitarismo burgués trasciende el marco ético/antropológico para convertirse en una denuncia de la forma de vida burguesa. En su trabajo *El origen deportivo del Estado* de 1924 Ortega se desmarca decididamente del utilitarismo vital decimonónico. Éste fraguó una interpretación utilitaria de los fenómenos vitales que ha llegado hasta nosotros. A Ortega le parece más plausible la vida espontánea, lujosa, deportiva o de intención superflua que la vida como fenómeno utilitario o adaptativo. Esta última responde a las exigencias ineludibles del medio: “El utilitarismo, el atenerse a lo estrictamente necesario (...), es el síntoma de debilidad y de vida menguante”<sup>734</sup>. Podemos distribuir los fenómenos orgánicos –animales y humanos– en dos grandes formas de actividad, a saber, “una actividad originaria, creadora, vital por excelencia– que es espontánea y desinteresada; otra actividad en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado”<sup>735</sup>. La vida plena o creadora característica de la minoría selecta, se caracteriza por el espontáneo esfuerzo superfluo, es decir, por la propia autoexigencia personal de condición deportiva o fundada en el sacrificio. Se trata del esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo y no del esfuerzo “obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte”<sup>736</sup>. Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, sería e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera

---

integración de los opuestos y se opone a toda exclusión, es decir, “lo mejor sería abarcar *lo uno y lo otro*” (Véase *Notas del vago estío*, O.C, II, 547 y ss).

<sup>734</sup>*El origen deportivo del Estado*, O.C, II, 708.

<sup>735</sup>*ibid.*, p. 707.

<sup>736</sup>El deporte tiene del vivir el riguroso esfuerzo y tiene del jugar el albedrío con que se emprende. La vida misma, orgánica o biológica es, a la postre, incomprensible como utilidad, sólo es explicable como inmenso fenómeno deportivo en lo que tiene de autoexigente o disciplinado. Las minorías condensan en sí mismas cierta dosis de filosofía o actitud teórica, jovial o deportiva: “Los espíritus mejores se van decidiendo (...) a adoptar la pura actividad deportiva, única que permite la absorción del máximo de verdad posible en cada época” (*La metafísica y Leibniz*, O.C, III, 813). Es la filosofía un juego enérgico, jovial rigor intelectual. Un deporte. Las minorías exaltan la vida jovial, espontánea o fiel a su más auténtico destino, la vida máxima, magnánima o en superávit, en suma, la vida creadora. Crear supone mantenerse siempre en entrenamiento deportivo (ascetismo o vida sometida a difíciles ejercicios). El deporte es un esfuerzo que, en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni remunerado, ni es hecho en vista de su rendimiento. Se trata de un esfuerzo espontáneo, lujoso y especialmente jovial, es decir, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo, cuyo fin es hacer claro o patente lo oscuro o profundo: “El juego es la más pura invención del hombre; El juego es distracción (...), diversión (...). La diversión es una de las grandes dimensiones de la cultura (...). La vida humana es juego” (*Idea del teatro*, O.c83, VII, 469 s).

decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento”<sup>737</sup>. Las minorías de individuos excelentes o egregios se inclinan hacia este sentimiento vital de índole deportiva o sumido en el espontáneo esfuerzo superfluo. Se oponen a la actitud puramente mecánica o utilitaria de que presumen las masas de hombres mediocres siempre pendientes de las exigencias ineludibles del medio. Se trata también de dos posibilidades de ser que acontecen en todo hombre en diferente medida o grado. Dentro del hombre utilitario hay un hombre lujoso con afán deportivo, que en vez de facilitarse la vida se la complica en sumo grado. La forma de vida burguesa alimenta un feroz industrialismo y una sólida mentalidad racionalista<sup>738</sup> que margina la vida en su más transparente esencia compuesta de riesgo o absoluto peligro. Estos últimos definen una vida de tonalidad ascendente y no decadente. El espíritu guerrero rezuma gran dosis de vitalidad ascendente<sup>739</sup>.

Ortega alude, desde una perspectiva biológica y psicológica antes que ética, a dos formas de pulso vital, ascendente y decadente, pero muestra su simpatía por la primera de ellas. Ortega se rinde al rebose vital o lujo de fuerza que constituye la base del patrón de vida ascendente. De que dominen la una o la otra vitalidad entre los hombres de una época depende todo lo demás: “En un caso, la historia asciende; la energía y el amor – por esencia el gran arquitecto de jerarquías, gran organizador de los cercas y los lejos o de proximidades y distancias–, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrepitos”<sup>740</sup>.

---

<sup>737</sup> *El origen deportivo del Estado*, O.C., II 707.

<sup>738</sup> Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 154 y ss.

<sup>739</sup> En *El Quijote en la escuela* (1920), Ortega se ocupa de dos tipos de vitalidad: ascendente y decadente. El sentimiento vital es en unos hombres de tonalidad ascendente y en otros de tonalidad descendente: “Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia. En este clima vital no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos (...). Es la atmósfera en que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa, la suspicacia a la generosidad” (*El Quijote en la escuela*, O.C., II, 416).

<sup>740</sup> *El Quijote en la escuela*, O.C., II, 417.



## 2.5.— ACLARACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE *MASA* Y *MINORÍA SELECTA* A LA LUZ DE SU ACTITUD ANTE EL ARTE NUEVO

Tanto el arte del siglo XX como la literatura o la filosofía van a marcar un cambio de enorme trascendencia que delata la crisis espiritual y estimativa en que se halla sumido el hombre contemporáneo. Esta nueva situación de crisis genera un estado de inseguridad e incertidumbre en el hombre medio que va a quedar denunciada en todos los ensayos de Ortega. Entre ellos ocupan un lugar destacado los trabajos dedicados a la estética y la crítica del arte.

La misión del arte es convertirse en avanzada de los cambios en la sensibilidad que la antena sutil de los artistas capta antes de que la sociedad y la masa los perciban:

“El arte y la ciencia pura, precisamente por ser las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva. Si el hombre modifica su actitud radical ante la vida comenzará por manifestar el nuevo temperamento en la creación artística y en sus emanaciones ideológicas”<sup>741</sup>.

El arte nuevo anuncia un nuevo estilo general de vida que se proyecta en todos los órdenes, político, social, cultural, etc.

Nuestro interés no es otro que acercarnos en este sentido a la obra *La deshumanización del arte* (1925), donde se palpa esa nueva sensación radical ante la vida. En esta obra nuestro autor centra toda su atención desde un punto de vista sociológico en el proceso de creación del arte nuevo que contrapone al arte romántico, característico este último del siglo XIX.

En el mundo acontece una nueva sensibilidad estética que, a modo de imperativo, la nueva época nos impone y de nada sirve resistirse a este nuevo estilo u obstinarse en la reclusión en formas ya arcaicas, exhaustas o periclitadas. El arte nuevo refleja una nueva actitud o sensibilidad ante la vida que la masa no comprende. De ahí la crisis estimativa a la que Ortega alude de alguna forma. Se trata de una nueva orientación vital que encuentra en el arte uno de sus principales puntos de canalización. Un nuevo sentimiento estético ante la vida que contribuye a un nuevo humanismo desde la deshumanización<sup>742</sup>. La nueva sensibilidad artística, en efecto, tiende a

---

<sup>741</sup> *La deshumanización del arte*, O.C, III, 870.

<sup>742</sup> Alfredo Roggiano comenta que *cuando Ortega habla de la deshumanización del arte* no proclama esa *deshumanización* como desideratum artístico, sino que la denuncia, y cuando reconoce una *realidad artística*, una desrealización, una estilización, no debe entenderse una oposición a la realidad de la vida, sino su dignificación, su exaltación a ese reino superior que es el del arte, en donde también

deshumanizar el arte. Esto genera inquietud o desconcierto entre la masa y expectación entre los individuos capaces de entender el nuevo arte.

Esta nueva sensibilidad estética no se da sólo en los creadores de arte<sup>743</sup>, sino también en gente *corriente*: “Cuando he dicho que el arte nuevo es un arte para artistas, entendía por tales, no sólo los que producen este arte, sino los que tienen capacidad para percibir estos valores puramente artísticos” o eximidos de todo ropaje o simiente humanos<sup>744</sup>.

En *La deshumanización del arte* Ortega –como afirma muy acertadamente J. L. Molinuevo<sup>745</sup>– muestra, con una clara actitud pedagógica, todo el problema de la compleja relación entre artista y público, es decir, entre minorías y *masas* o público no especializado en arte, pero sobre todo incapaz de sensibilidad artística alguna.

El arte nuevo o abstracto es recibido por el gran público con hostilidad o recelo, pues la *masa* “cocea y no entiende. Intentemos nosotros hacer lo inverso. Extraigamos del arte joven su principio esencial, y entonces veremos en qué profundo sentido es

---

se justifica la vida por un acto de liberación dado en su creación más propia e intransferible” (Roggiano, A.A.: “Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset”, en *Revista La Torre*, Homenaje a José Ortega y Gasset, Puerto Rico, nºs 15-16, 1956, p. 351). La deshumanización del arte, afirma J.L. Molinuevo, sería el único camino para llegar a un arte profundamente humano, aunque en un sentido completamente distinto (Véase Molinuevo, J.L.: “La deshumanización del arte en clave de futuro pasado”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº168, 1995, pp. 44 y ss).

<sup>743</sup>Dice Ortega que “es siempre el arte (...) quien primero denuncia los profundos cambios vitales del hombre precisamente porque es de las cosas humanas la más tenue, la más etérea, dócil a la menor virazón” (*Alrededor de Goethe*, O.C.83, IX, 604 s). El arte nuevo salva al hombre de la seriedad de la vida y suscita en él una inesperada puericia que se corresponde con el predominio de los valores de la juventud en el mundo. Todo el arte nuevo resulta, afirma Ortega, que “adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo (...). El nuevo estilo (...) solicita (...) ser aproximado al triunfo de los deportes y juegos (...). El culto al cuerpo es eternamente síntoma de inspiración pueril, porque sólo es bello y ágil en la mocedad, mientras el culto al espíritu indica voluntad de envejecimiento, porque sólo llega a plenitud cuando el cuerpo ha entrado en decadencia. El triunfo del deporte significa la victoria de los valores de juventud sobre los valores de senectud (...). Entra Europa en una etapa de puerilidad (...). El cariz que en todos los órdenes va tomando la existencia europea anuncia un tiempo de varonía y juventud” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 875). Esta etapa pueril se manifiesta en el arte nuevo que es broma o farsa. Se va al arte porque precisamente se le reconoce “como farsa. Esto es lo que perturba más la comprensión de las obras jóvenes por parte de las personas serias, de sensibilidad menos actual (...), el artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma (...), la burla de sí mismo” (ibíd., p. 873).

<sup>744</sup>*La deshumanización del arte*, O.C, III, 857, nota a pie. Lo característico del arte nuevo, desde el punto de vista sociológico, es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden, “lo que manifiesta dos variedades distintas de la especie humana” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 849). En el caso del arte nuevo la disyunción se produce en un plano más profundo que aquel en que se mueven las variedades del gusto individual. No se trata de que a la mayoría del público no le guste la obra joven y a la minoría sí. Lo que sucede es que la mayoría o la masa no lo entiende. La nueva sensibilidad no se da sólo en los creadores de arte, sino también en gente que es sólo público. El arte nuevo divide al público en dos clases, “los artistas y los que no lo son” (ibíd., p. 853), es decir, los innovadores o creadores, con un sentimiento vital de tonalidad ascendente, inventiva o activa, y los repetidores o aquellos que se limitan a llevar una vida reactiva, mecánica o inercial (Véase García Alonso, R.: *op.cit.*, p. 213).

<sup>745</sup>Véase Molinuevo, J.L.: “La deshumanización del arte en clave de futuro pasado”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº168, 1995, p. 43.

impopular<sup>746</sup>. Esta situación de impopularidad también responde a que la actitud espiritual del artista es radicalmente opuesta a la del *vulgo*:

“Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla (...). Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos. No faltan en ella sentimientos y pasiones, pero evidentemente estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana. Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultrabjetos. Son sentimientos específicamente estéticos”<sup>747</sup>.

El arte del siglo XX consiste en esa operación de deshumanizar que se lleva a cabo a través de la metáfora como su instrumento principal. La metáfora es el instrumento principal de deshumanización. Sirve para llevar a cabo esa evasión de la realidad humanizada. A través de la metáfora se aniquila o destruye la realidad y se construye el objeto estético u objeto metafórico dentro de ese ámbito de realidad externa o cotidiana con la que nunca se pierde el contacto totalmente. Es imposible huir completamente de la realidad. La realidad humana no desaparece por completo, permanece transformada, triturada, metamorfoseada, negada y, sin embargo, conservada<sup>748</sup>. La metáfora se convierte en el núcleo de la creación artística. El artista metamorfosea o metaforiza la realidad, con el propósito de “evadirse” de la misma, y así acceder a las cosas *in statu nascendi*, es decir, acceder a la verdad (*aletheia*) de las cosas, a su ser oculto, latente, relacional y funcional. Para Ortega la metáfora es el objeto estético elemental o la célula bella.

El arte nuevo alimenta la oposición entre una minoría que se cobija en ese nuevo arte estéticamente superior, y una masa que decide rebelarse en la medida en que no llega a entender ese tipo de arte nuevo<sup>749</sup>. A la *masa*, el arte contemporáneo no le parece ni mejor ni peor, sino que no le parece arte. Le resulta ininteligible, pues carece de los

---

<sup>746</sup> *La deshumanización del arte*, O.C., III, 850.

<sup>747</sup> *ibid.*, p. 858.

<sup>748</sup> La metáfora es uno de los recursos literarios clave en la obra de Ortega, y “constituye una forma de organizar la representación de la realidad. De ahí que pueda entenderse que las cosas se presentan en el contexto de metáforas” (De Salas, J.: “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en Domínguez Básalo, A., Muñoz, J., y de Salas, J. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, p. 166).

<sup>749</sup> El arte nuevo se convierte en un elemento a favor de los hombres selectos, es decir, aquellos individuos con esa capacidad de comprensión estética e intelectual. El placer estético no deja de ser un placer inteligente privativo de una minoría de individuos que no necesariamente han de ser artistas pero que sí han de percibir los valores puramente estéticos.

elementos humanos con que se identifica en última instancia la masa<sup>750</sup>. No lo comprende. Es por esto que se rebela. Dice Ortega que cuando a uno no le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se la ha entendido, queda el hombre “como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra”<sup>751</sup>. En el caso de las masas esa afirmación ante el arte nuevo se traduce en insumisión.

La *rebelión* de las masas contra el arte nuevo obedece a la crisis estimativa y espiritual general de nuestro tiempo. Las masas no aceptan la imposición de ningún tipo de jerarquías o desigualdades entre los hombres en cualesquiera de los ámbitos sociales, incluido el artístico. No aceptan nada que desborde, por muy superior que sea, su capacidad de comprensión e intelección.

Resumamos de la forma lo más abreviada posible lo que ha ocurrido verdaderamente para que la masa no entienda el arte nuevo y, consecuentemente, se rebele. Todo responde a las principales tendencias o características del nuevo arte contemporáneo, a saber, la deshumanización, el intento de evitar las formas vivas, hacer que la obra de arte no sea más que obra de arte, considerar el arte como juego, eludir toda falsedad, convertirlo en una esencial ironía y en una escrupulosa realización, y, finalmente, hacer que carezca de alguna trascendencia<sup>752</sup>. En estas tendencias

---

<sup>750</sup>Las masas no aceptan el arte nuevo “por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo. No (...) les parece arte, y, consecuentemente, creen de buena fe que se trata de una farsa gigantesca que ha extendido sus retículas de connivencia por toda Europa y América (...). El arte ha sido desalojado de la zona seria de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital. El carácter semi-religioso, de elevado patetismo, que desde hacía dos siglos había adquirido el goce estético, ha sido extirpado íntegramente. El arte, en el sentir de la gente nueva, se convierte en filisteísmo, en no-arte, tan pronto como se lo toman en serio (...). El arte es incapaz de soportar el peso de nuestra vida (...). Si por el contrario, desplazamos la ocupación estética y del centro de nuestra vida la transferimos a la periferia; si en vez de tomar en serio al arte lo tomamos como lo que es, como un entrenamiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación (...). Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida” (*El tema de nuestro tiempo*, O.C., III, 608).

<sup>751</sup>*La deshumanización del arte*, O.C., III, 849.

<sup>752</sup>Dice Ortega que el arte el siglo XIX era trascendente porque se esperaba de él “poco menos que la salvación de la especie humana sobre las ruinas de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era trascendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie (...). Todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que, a su vez, no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de los intereses humanos (...), se ha desplazado hacia la periferia. No ha perdido ninguno de sus atributos exteriores, pero se ha hecho distante, secundario y menos grávido. La aspiración del arte puro no es, como suele creerse, una soberbia, sino, por el contrario, gran modestia. Al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna –como sólo arte, sin más pretensión” (*La deshumanización del arte*, O.C., III, 383 y ss). Sin embargo, aunque sin ninguna trascendencia, el arte nuevo es trascendente, en el sentido de que enlaza con el mundo de los

sumamente conexas se observa el intento de huir de la vida o de la forma orgánica, es decir, tomar el arte por el arte, como producción de formas artísticas, no como medio de expresar, afirma la profesora A.M. Leyra, una ideología determinada o un sistema de valores<sup>753</sup>. Se trata de un arte que ha destruido el principio de representación de lo humano, esto es, ha acabado con una visión humanizada del mundo de la realidad<sup>754</sup>. Aquí radica otro de los aspectos que potencia la incompreensión que en las masas suscita el arte nuevo. Éstas sólo comprenden y se identifican con aquellos elementos humanos que despiertan en ellas cierta compasión y un gran sentimentalismo. El arte contemporáneo evita precisamente todo esto. Exige un mayor nivel de intelección. Es más *razón* que pasión o sentimiento.

En *La deshumanización del arte*, como luego en *La rebelión de las masas* (1930), Ortega, en opinión de Orringer, aplica el método de la reducción fenomenológica. Según Orringer, nuestro autor plantea concretos problemas históricos de anomalías inquietantes. Intenta resolverlos reduciendo sus elementos a esencias. En este ensayo sobre el arte de vanguardia, Ortega muestra especial interés en una anomalía, a saber: la extrema impopularidad del arte contemporáneo o joven. En *La deshumanización del arte* descarta la opinión vigente de que la impopularidad del arte nuevo pasará, como pasó la del romanticismo, pues observa que el nuevo arte difiere del antiguo al ser incomprendido por las masas. El arte del siglo XX aspira a proporcionar un goce estético en su forma más pura o deshumanizada. De ahí la incompreensión que suscita en las masas. Para aclarar ese arte, Ortega, afirma Orringer, sube como buen fenomenólogo a un aserto universal-apodíctico. Una doctrina del goce estético que es concebido por Ortega como el deleite en la contemplación desinteresada del objeto estético como ficción<sup>755</sup>. La dependencia de Ortega es clara, continúa afirmando Orringer<sup>756</sup>, respecto

---

valores, con lo bello y el sentimiento místico de lo bello (Véase García Alonso, R.: *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1997, p. 201).

<sup>753</sup>Véase Leyra, A. M.: “La estética de Ortega y Gasset. Un diálogo con la filosofía centroeuropea”, en Domínguez, A., de Salas, J. y Muñoz, J. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, p. 102.

<sup>754</sup>La nueva sensibilidad está dominada por “un asco a lo humano en el arte muy semejante al que siempre ha sentido el hombre selecto por las figuras de cera”(La deshumanización del arte, O.C, III 862).

<sup>755</sup>José Fernando Rampérez Alcolea reflexiona sobre “la duda entre atribuir al arte la intrascendencia que exige el kantismo en su tesis del desinterés estético, o bien conceder a la obra de arte cierta trascendencia en tanto la *epojé* que practica el contemplador no puede ser nunca completa. Pues si la contemplación estética no logra alcanzar una *epojé* completa, debe decir siempre algo o del objeto o, al menos, del propio sujeto que experimenta la vivencia. De hecho, la *epojé* ha de entenderse no como una huida de la realidad, sino como una penetración en la verdadera realidad” (Rampérez Alcolea, J.F.: “Sobre la reflexión estética de Ortega y Gasset: desde la fenomenología a una teoría de la vanguardia histórica”, en San Martín, J.: (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992, p. 143).

del concepto de goce estético, reducido eidética y fenomenológicamente por Moritz Geiger, discípulo de Husserl. Cuanto más puro el goce, tanto más acentúa el artista la ficción como tal y tanto menos anima a la participación en el contenido artístico, en el *elemento humano* que vertebraba el arte del democrático del siglo XIX.

El arte decimonónico o del romanticismo estaba compuesto o saturado de elementos, ingredientes o pasiones humanas, es decir, de realidades vividas con gran patetismo que dominaban en la producción realista o naturalista. Esto hizo que se ganara el fervor de las masas. La masa llama arte “al conjunto de medios por los cuales le es proporcionado ese contacto con cosas humanas interesantes”<sup>757</sup>. El arte romántico era un arte de masas, primogénito de la democracia. La gente se identificaba, participaba y se conmovía con los temas que la obra de arte representaba<sup>758</sup>. Se comprende que el arte del siglo XIX haya sido tan popular; está hecho para la masa indiferenciada en la proporción en que no es arte, “sino extracto de vida. Recuérdese que en todas las épocas que han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otra para la mayoría, este último fue siempre realista”<sup>759</sup>.

Contra este arte romántico, popular o excesivamente humanizado se rebela una minoría de *artistas* comprometida con el arte nuevo. El romanticismo conquistó al pueblo. El enemigo con quien el romanticismo tuvo que luchar fue precisamente, afirma Ortega,

“una minoría selecta que se había quedado anquilosada en las formas arcaicas del antiguo régimen poético (...). El romanticismo ha sido por excelencia el estilo popular (...), fue tratado con el mayor mimo por la masa. En cambio el arte nuevo tiene a la masa en contra suya, y la tendrá siempre. Es impopular por esencia: más aún: es antipopular. Una obra cualquiera por él engendrada produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos

---

<sup>756</sup>Véase Orringer, N.: “Reducción fenomenológica y razón vital”, en *Ortega y la fenomenología*, Actas de la Primera Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 36 y ss.

<sup>757</sup>*La deshumanización del arte*, O.C, III, 851. Ortega sostiene que el romanticismo pertenece a la “prole numerosa que trajeron al mundo las revoluciones políticas e ideológicas del siglo XVIII (...). El romanticismo proclamó los derechos artísticos de todo sentimiento por el mero hecho de ser sentido” (*Musicalia*, O.C, II, 368).

<sup>758</sup>La razón de ello radica, según Ortega, en que la mayoría de la gente es incapaz “de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte: en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades. Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimum los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas (...), todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista (...), Beethoven y Wagner (...) Chateaubriand (...) Zola (...). Productos de esta naturaleza sólo parcialmente son obras de arte, objetos artísticos. Para gozar de ellos no hace falta ese poder de acomodación a lo virtual que constituye la sensibilidad artística” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 852).

<sup>759</sup>*ibid.*, p. 852.

porciones, una mínima, formada por un reducido número de personas que le son favorables; otra mayoritaria, innumerable, que le es hostil (...). Actúa, pues, la obra de arte como un poder social que crea dos grupos antagónicos, que separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres”<sup>760</sup>.

En épocas de crisis, cuando se siente el pasado como lastre, se produce en el campo del arte una tajante escisión entre masa y minoría selecta. Toda obra de arte supone un público a quién va dirigida. En este sentido se hace para ser comunicada.

Los problemas de la relación entre artistas o creadores e individuos receptores están contenidos en multitud de reflexiones que Ortega nos ha brindado sobre masa y minoría. Todo el problema de la deshumanización del arte está aludiendo al divorcio entre el artista y su *público*, es decir, a la dificultad creciente de la comunicabilidad que la obra de arte supone<sup>761</sup>, sobre todo si se trata del jovial arte nuevo que tiende a la purificación del propio arte<sup>762</sup>. Esa purificación posibilita un tipo de placer estético que es el que experimenta el artista nuevo. Un placer estético que emana de ese triunfo sobre lo humano: “en su fuga de lo humano no le importa tanto el término *ad quem*, la fauna heteróclita a que llega, como el término *a quo*, el aspecto humano que destruye”<sup>763</sup>. El arte nuevo trae consigo ese retraimiento del arte sobre sí mismo, deshumanizado, futuro, desmaterializado, hermético, autónomo, formal e intrascendente. El artista ve su obra como una labor intrascendente. Un tipo de arte que es fruto de la pura contemplación del artista que inventa la forma de evadirse o aniquilar la más pura realidad cotidiana.

Al contemplar una obra de arte nuevo o abstracto emigramos a un mundo imaginario, pero, según Ortega,

“la gente ingenua, popular no logra entrar en ese mundo *informal*, metafórico e irreal (...). Nuestra mente tiene que saber acomodarse para que consigamos ver ese mundo imaginario que es un mundo virtual –que es irrealidad y fantasmagoría. Hay quien por excesiva ineducación resulta incapaz de ello”<sup>764</sup>.

---

<sup>760</sup>*ibid.*, p. 848.

<sup>761</sup>Véase Lafuente Ferrari, E.: “Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega”, en *Revista La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, “Homenaje a José Ortega y Gasset”, 1956, números 15-16, pp. 206 y ss.

<sup>762</sup>Dice Ortega que “no discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea (...). Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 852).

<sup>763</sup>*La deshumanización del arte*, O.C, III, 859.

<sup>764</sup>*Idea del Teatro*, O.c83, VII, 460 s.

Penetrar en ese mundo obliga a evitar todo patetismo o vulgar sentimentalismo. El objetivo nos otro que introducirse en realidades más profundas e íntimas<sup>765</sup>. El arte nuevo aleja de sus asuntos lo que puede ser meramente trivial o común, cotidiano o vulgar<sup>766</sup>. El arte contemporáneo nos abre el camino hacia un nuevo tipo de *liberación* ¿De qué nos libera? De la vulgaridad. Schopenhauer, Nietzsche o Bergson presiden este pensamiento, que es el de un sector del individualismo moderno, el más individualista de todos<sup>767</sup>.

El arte nuevo es un arte para artistas y no demótico o para la masa mediocre o vulgar de hombres. Y la misión de las minorías de *artistas* es atraer a las masas o al público-espectador a ese nuevo mundo irreal o contemplativo de la obra pictórica<sup>768</sup>. Se trata de aislar al espectador del “horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario”<sup>769</sup>. Sin embargo, las masas tienden a quedar sumisas de ese mundo cotidiano o vulgar que apuesta por lo *Kitsch*, es decir, por el mal gusto en el arte o en la cultura. La cultura de vanguardia se ve amenazada por el *Kitsch*: música callejera, baile de claqué, películas de Hollywood, etc. El *Kitsch* es un síntoma de la alienación social o la servidumbre política propias tanto del capitalismo como del socialismo de Estado o del fascismo<sup>770</sup>. El *hombre masa* rebelde alimenta este sentimiento de lo *Kitsch* o del mal gusto en la esfera cultural<sup>771</sup>.

El arte nuevo no es para todo el mundo. Se requiere un órgano de comprensión especial. De aquí la irritación que el nuevo arte despierta en la masa. Ésta, tras cien años de halago omnímodo hacia sí misma y apoteosis de lo popular, se siente ofendida en sus

---

<sup>765</sup>La *deshumanización del arte*, O.C, III, 860: “Todas las grandes épocas del arte han evitado que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad. Y ese imperativo de exclusivo realismo que ha gobernado la sensibilidad de la pasada centuria significa precisamente una monstruosidad sin ejemplo en la evolución estética”.

<sup>766</sup>Véase Lafuente Ferrari, E.: *op.cit.*, p. 209.

<sup>767</sup>Véase Roggiano, A.: “Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset”, en *Revista La Torre*, Homenaje a José Ortega y Gasset, Puerto Rico, nºs 15-16, 1956, p. 349.

<sup>768</sup>“La obra de arte tiene que tener el “poder absorbente” necesario para atraer al espectador a este mundo nuevo e irreal (...). Se logrará entonces una *metamorfosis* espacial-intelectiva del espectador quien viniendo de la realidad externa a la obra artística se interesará durante algún tiempo (...) por lo que pase en el interior de ese mundo irreal. El *acomodarse* del receptor supone una actitud de *dejarse llevar*” (García Alonso, R.: *op.cit.*, p. 152).

<sup>769</sup>La *deshumanización del arte*, O.C, III, 899.

<sup>770</sup>Véase Lubart, S. R.: “Ortega y Greenberg frente al arte moderno”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº168, 1995, p. 33.

<sup>771</sup>La apoteosis del tipo medio corresponde “al culto a lo barato (...). El gusto dominante toma su ideal de la publicidad, de la belleza al uso. De este modo, el dicho socrático de que lo bello es lo útil se ha cumplido, al fin, irónicamente” (Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 201).



*derechos del hombre* por el arte nuevo<sup>772</sup>. Este es un arte de privilegio, de nobleza de nervios o de aristocracia instintiva.

El arte contemporáneo se convierte en un signo de distinción de los pocos sobre los muchos y tiene un efecto sociológico peculiar, a saber, obliga al pueblo a reconocerse como lo que es: sólo pueblo o mero ingrediente de la estructura social, inerte materia del proceso histórico. El arte nuevo o joven también contribuye a que los mejores se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión<sup>773</sup>. Esta consiste “en ser pocos y tener que combatir contra los muchos”<sup>774</sup>. De entre los muchos o la masa en sentido cuantitativo destaca el *hombre medio* también declarado en rebeldía. Se trata de un espectador vulgar que no halla ningún tipo de interés o aliciente en la obra de arte nuevo. Su actitud carece de sentido. La simpatía que él experimenta por lo propiamente humano nada tiene que ver con la fruición estética que son capaces de sentir las minorías de individuos que comprenden la esencia del arte nuevo<sup>775</sup>.

El arte contemporáneo o de vanguardia jerarquiza a los individuos en función de su mayor o menor comprensión estética. Este nuevo tipo de arte refleja a nivel artístico la desigual capacidad de comprensión artística que existe entre los hombres. Una desigualdad que alimenta la desigualdad real que, en opinión de Ortega, acontece ineludiblemente entre los hombres:

“Se acerca el tiempo –afirma Ortega en *La deshumanización del arte*– en que la sociedad desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares. Todo el malestar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esa nueva y salvadora escisión. La unidad indiferenciada, caótica, informe, sin arquitectura anatómica, sin disciplina regente en que se ha vivido por espacio de ciento cincuenta años no puede continuar. Bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante: el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres”<sup>776</sup>.

Resumiendo, las minorías selectas encuentran en el nuevo arte un medio de afirmación o distinción frente a la masa. Lafuente Ferrari considera que, aun cuando no lo dice Ortega expresamente, sus textos podrían llevarnos a la idea de que esa actitud de

---

<sup>772</sup> Durante siglo y medio “el *pueblo*, la masa ha pretendido ser toda la sociedad” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 849).

<sup>773</sup> La gente nueva ha declarado “tabú toda injerencia de lo humano en el arte” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 861).

<sup>774</sup> *ibid.*, p. 849.

<sup>775</sup> Los individuos superiores desde el punto de vista artístico, “podrán no valer más que los otros pero (...) evidentemente son distintos” (*La deshumanización del arte*, O.C, III, 850).

<sup>776</sup> *ibid.*, pp. 849 s.

la minoría frente a la masa sería una especie de rebelión contra la opresión abrumadora que la masa ejerce sobre nuestra sociedad. Algo así como una protesta secreta contra ese aplastamiento masificador en una sociedad de jerarquías confusas que no se siente solidaria de los sentimientos de la minoría. Una sociedad que ya es, incluso en las capas superiores, masa<sup>777</sup>.

---

<sup>777</sup>Véase Lafuente Ferrari, E.: “Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega”, en *Revista La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, “Homenaje a José Ortega y Gasset”, 1956, números 15-16, p. 204.



3

***NOBLES Y MASAS* EN LA METAFÍSICA DE  
LA VIDA HUMANA ORTEGUIANA A  
PARTIR DE LOS AÑOS 1929/30**

“Siempre que alguien sea superior en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, a ése es noble seguirle y justo obedecerle. Pero debe poseer no sólo virtud, sino capacidad que le haga apto para la acción” (Aristóteles)

En este tercer capítulo, que se corresponde con el tercer periodo en que he dividido la obra de Ortega, nos ocuparemos del aristocratismo del pensamiento orteguiano desde la metafísica de la vida humana como realidad radical. Ésta no es otra cosa que el lógico desarrollo de la teoría de la razón vital e histórica que Ortega nos presenta, en conjunto, a comienzos de los años 20. La vida humana en su realidad radical “como principio del razonar, como razón vital”<sup>778</sup>.

La teoría filosófica orteguiana de la vida humana como realidad primera y primordial, es decir, como absoluto acontecimiento metafísico que el individuo experimenta ante sí mismo en cuanto ser inmerso en una azarosa, *dramática* y problemática circunstancia, adquiere su expresión más desarrollada en 1929 en *¿Qué es filosofía?*, aunque también es objeto de atención por parte de Ortega en *Unas lecciones de metafísica*, de 1933. Esta es la principal aportación de Ortega en estos momentos y en función de ella estudiaremos el *elitismo* de su pensamiento, prestando una especial y detallada atención a su obra más célebre: *La rebelión de las masas* (1930). También aludiremos a otros trabajos de reconocida importancia en su bibliografía, como pueden ser *Misión de la Universidad* (1930), *Meditación de la técnica* (1933), *Ideas y creencias* (1940) o *El hombre y la gente* (obra póstuma), entre otros.

La metafísica de la vida humana nutre todas estas obras mencionadas y alimenta una importante teoría epistemológica que Ortega dio en denominar *racionvitalismo* o sistema de la razón vital e histórica: “lo que yo he llamado muy formalmente *razón vital*, una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales”<sup>779</sup>.

Cada cual, desde su vida humana individual, se debe servir de la razón para encontrar una solución a la radical desorientación en que consiste esa su vida que ha venido desarrollando vital e históricamente, aunque también personal y colectivamente. En esto consiste literalmente la metafísica en los términos en que Ortega la plantea en el año 1933. La metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer de condición metafísica se resuelve en la búsqueda de una orientación radical en nuestra compleja e inestable situación o mundo en torno. Esta metafísica de la vida humana también predica la

---

<sup>778</sup> *La razón histórica*, O.c83, XII, 181.

<sup>779</sup> *¿Qué es filosofía?*, O.c83, VII, 327.

existencia de formas más o menos valiosas del vivir en función de los valores que se asuman y también del uso que se haga de la razón.

El aristocratismo de Ortega, a partir de 1929/30, presenta diversas, pero complementarias, dimensiones (histórica, social, psicológica, técnica y ético-axiológica). Todas estas dimensiones se alimentan, en última instancia, de la tesis metafísica orteguiana de la vida humana como realidad radical en la que aparece el hombre como razón vital e inmerso de lleno en la historia.

La tesis que sirve de hilo conductor de este tercer periodo, es que el aristocratismo del pensamiento orteguiano se define en estos momentos en función de esta metafísica u ontología del humano vivir que Ortega desarrolla a finales de los años veinte y que le sirve para situarse a un nivel espiritual más alto, a la altura de los tiempos filosóficos.

En primer lugar, esbozaremos el marco intelectual en que se desarrolla el análisis de la dinámica *masa-minoría selecta* en esta tercera etapa, para lo cual estudiaremos primero el sustrato metafísico del pensamiento de Ortega que establece la vida humana personal como realidad radical, y después analizaremos el trasfondo político de los nuevos análisis orteguianos, haciendo especial hincapié en la relación de Ortega con la II República española.

En segundo lugar, estudiaremos los conceptos de *masa* y *minoría selecta* en el contexto de *La rebelión de las masas*. Para ello, abordaremos el análisis del fenómeno de la masificación desde las dos perspectivas presentes en esta obra: la perspectiva cuantitativa y la perspectiva cualitativa. Analizado desde la perspectiva cuantitativa, el fenómeno de la masificación se manifiesta como el proceso histórico del advenimiento de las multitudes o masas. Analizado este fenómeno desde la perspectiva cualitativa, aparece como el ascenso al primer plano social de un nuevo tipo humano al que Ortega denomina *hombre masa*. El núcleo de nuestro estudio de *La rebelión de las masas* consiste en la disección del concepto de *masa* frente a la *minoría selecta* desde las distintas perspectivas en que Ortega aborda este tema, con el fin de hacer patente la anatomía del *hombre masa* y la del *hombre minoría*.

Finalmente, en tercer lugar, nos ocuparemos de profundizar en el análisis que, a partir de la fenomenología social, realiza Ortega de la dinámica *masa-minoría selecta* en su obra *El hombre y la gente*.

### 3.1.– EL SUSTRATO METAFÍSICO DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA EN SU TERCERA ETAPA: LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL

*La rebelión de las masas* es una obra de madurez de Ortega que sólo se puede comprender plenamente en el marco de su metafísica del humano vivir o del hombre como razón vital e histórica<sup>780</sup>. Una metafísica que perfila y enriquece su pensamiento aristocrático. Sin embargo, podemos anunciar, sin error en el diagnóstico, que aquella última (la racionalidad histórico-vital) se encuentra en crisis. Ya veremos el porqué y, sobre todo, las razones de Ortega cuando analicemos la dimensión histórica de los conceptos *masa* y *minoría selecta*.

De momento atendamos a su más importante trabajo de este periodo, donde el intelectual madrileño reflexiona con cierta pesadumbre sobre dos hechos que definen la situación de crisis vital de condición global en que se encuentra la civilización europea desde los comienzos del pasado siglo XX. Aludo sin duda alguna a la rebelión de las *masas* y su correlato, a saber, la deserción de los mejores. Dos fenómenos que han abocado a la civilización occidental a una desaforada crisis espiritual y filosófica a la que Ortega intenta dar respuesta a través de su metafísica de la vida humana, que ha supuesto un auténtico *giro copernicano* en la filosofía contemporánea<sup>781</sup>.

Esa metafísica de nuevo cuño nos aporta la posibilidad de encontrar una orientación radical a nuestra situación, que en el momento presente es de total desconcierto e incertidumbre ante un futuro cuanto menos problemático. La Metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca, afirma Ortega,

“una orientación radical en su situación (...). Buscamos una orientación radical sobre nuestra circunstancia, por tanto sobre todo lo

---

<sup>780</sup>Como muy acertadamente afirma el profesor Sergio Rábade, “si Unamuno fue filósofo de sentimiento y de irracionalidad, Ortega es un filósofo de la razón. Ahora bien, centrada su filosofía en el hombre, se le hace preciso acuñar un concepto de razón que sea idóneo para conocer y explicar el hombre. Por eso rechaza anteriores concepciones de la razón, que, si bien cumplen funciones relevantes frente al conocimiento de otras realidades, están en claro desajuste para acometer la explicación del hombre. Especial repudio le merece desde esta perspectiva la razón que él denomina *razón naturalista* o *razón físico-matemática*” (Rábade, S.: “La concepción del hombre en Unamuno y Ortega”, en *Asociación de Profesores Jubilados de Escuelas Universitarias*, Madrid, 1995, pp. 13 s).

<sup>781</sup>La tesis de Ortega de que la vida humana es la *realidad radical* se remonta, a juicio del filósofo, a 1914: “La realidad radical soy yo y mi circunstancia –como dije ya en las *Meditaciones del Quijote*, de 1914” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 203). No creo que Ortega dijera esto en serio o plenamente convencido. Las razones de esta su afirmación las desconozco, pero es evidente que su filosofía madura, es decir, su metafísica de la vida humana y, sobre todo, el espesor ontológico de sus planteamientos filosóficos de 1929 en adelante, no se encuentra en 1914. Es un hecho casi indubitable y reconocido por un buen número de estudiosos del pensamiento metafísico de Ortega, como pueden ser los profesores José Lasaga Medina o Jaime de Salas Ortueta.



que hay. Para ello necesitamos venir a acuerdo con nosotros mismos sobre qué es, a nuestro juicio, lo que verdaderamente hay o cuál es la realidad radical (...), necesitamos hacer pie en algo completamente firme”<sup>782</sup>.

Ortega, como todo filósofo que se precie, no escribe las cosas por escribirlas, es decir, sin ninguna intención latente o manifiesta. Su obra es una declaración de intenciones que quiere que descubra el lector, siempre y cuando aquél se implique vital e intelectualmente en los asuntos que se plantean. Desde 1929 aproximadamente, Ortega anuncia expresamente la situación de inestabilidad vital o existencial –metafísica– que viene aconteciendo en el continente europeo y se lo hace saber a sus lectores y a los miembros de su generación. En obras filosóficas del estilo de *Unas lecciones de Metafísica*, reflexiona sobre la situación de desorientación radical en que se halla el hombre medio europeo y se afana por transmitir lo perjudicial de este problemático acontecer en el mundo occidental.

En *¿Qué es filosofía?* (1929) y en *Unas lecciones de metafísica* (1933) se desarrolla de forma pormenorizada el contenido de esta metafísica de nuevo cuño de que hablamos y que ya ha quedado inscrita como un hito filosófico importante en el gran libro que supone la historia de la filosofía occidental. Para Ortega la vida humana, en un sentido biográfico y no biológico, es la realidad radical. Esta su idea de lo que es la vida define lo que el mismo Ortega ha dado en llamar *experiencia de la vida personal*. Ésta forma parte integrante y eficiente de la vida misma. Es uno de sus constitutivos componentes. El nuevo hecho o realidad radical es *nuestra vida*, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible<sup>783</sup>. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa o modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. El problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos nuestra vida. La filosofía es meditación de nuestra vida, que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo: el vivir como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. El dato radical es una coexistencia de mí con las cosas<sup>784</sup>. Pero no hay que confundir esa realidad que cada cual llama su vida con su yo. Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de ambos, la realidad integral que es mi vida, la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte

---

<sup>782</sup> *Unas lecciones de metafísica*, O.c83, XII, 26 s.

<sup>783</sup> Véase *¿Qué es filosofía?*, O.c83, VII, 324 y ss.

<sup>784</sup> Véase *ibíd.*, p. 405 y ss.

de mi vida. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida<sup>785</sup>. Ortega define la vida humana de cada cual como la realidad radical, no porque la considere como la única realidad, ni siquiera como la superior, sino simplemente porque es para mí la raíz de todas las demás, las cuales, para serme tales realidades, tienen que aparecer o anunciarse de alguna manera dentro de mi vida. El hombre se encuentra teniendo que existir en un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar mundo. El mundo es, ante todo, lo que nos limita y nos niega, resistencia a mí. Es lo hostil y por eso lo otro que yo. Pero el mundo no es ni pura hostilidad ni absoluta facilidad o comodidad. El mundo es un sistema combinado de facilidades y dificultades. El destino del hombre implica tener que adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño, transformarlo en otro en que se cumplan sus deseos<sup>786</sup>. Sin embargo, aun cuando la vida humana consiste en un constante o permanente tener que responder el hombre a las dificultades y *retos* que el medio le presenta, so pena de sucumbir, es decir, de que no haya vida humana, no existe ninguna circunstancia o elemento del contorno, que por sí pueda constituir dificultad para el hombre, sino que sólo se transforma en dificultad relativamente a cómo sea el hombre que con ella se encuentra. El mundo no es causa de nuestros actos, sino sólo un excitante. Nuestros actos no son efecto del medio, sino que “son libre respuesta, reacción autónoma. La idea de causa-efecto es inaplicable a los fenómenos vitales; es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción<sup>787</sup>. Ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre, sino que siempre la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía, a lo que suele llamarse sus ideales, a lo que el hombre quiera ser.

*La rebelión de las masas* se encuadra en el marco de esta metafísica que considera que la vida humana, en cuanto continua tensión dialéctica de un yo con su *dramática* circunstancia ha de ser nuestro principal centro de atención. Sin entrar en detalles que desbordarían los objetivos y pretensiones de este trabajo, hay que dejar constancia de que los escritos orteguianos acusan, a partir de 1929, la recepción de la analítica existencial de Heidegger, pero esta recepción del pensamiento de Heidegger sirvió a

---

<sup>785</sup>Véase *Unas lecciones de metafísica*, O.c83, O.C, XII, 63 y ss.

<sup>786</sup>Véase *Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 208 y ss.

<sup>787</sup>Véase *ibíd.*, pp. 204 y ss.

Ortega para fortalecer su interpretación deportiva y festival o lúdica de la existencia. Frente al aire patético del heroísmo heideggeriano, Ortega refuerza de forma progresiva el sentimiento jovial de la existencia. Según Cerezo, bajo el estímulo/Heidegger, Ortega reelabora y profundiza las fórmulas iniciales de su filosofía: “La pareja conceptual naufragio/voluntad de aventura que (...) constituye el núcleo directivo de su pensamiento, recibe ahora su acuñación definitiva. A partir de 1929, la *dramatización* de la vida va *in crescendo* en los escritos orteguianos (...). El *estar-en-la-circunstancia* adquiere el genuino sentido existencial, dramático, del afronte del yo con lo *otro-de-sí* (...), se agrava el antagonismo de la circunstancia (...). Hay, pues, en Ortega, a la vez que una dramatización, y como replica a ella, una interpretación deportiva de las categorías existenciales”<sup>788</sup>. En efecto, Ortega no pierde de vista, en ningún momento, el sentido más afirmativo o jovial de la vida, aun dentro de una cierta problematización de la vida como *afronte dramático* de un yo ejecutivo con una circunstancia azarosa y, en efecto, problemática. Es un atributo dramático de la vida el hecho de que sea circunstancial, de modo que yo me encuentro arrojado a una circunstancia. Pero lo es mucho más el hecho de que la vida sea decisiva. Esto significa que la vida que me ha sido dada, resulta que tengo que hacérmela yo. Me es dada, pero no me es dada hecha. *La vida da mucho quehacer*<sup>789</sup>. Y da mucho quehacer porque el vivir consiste en estar decidiendo constantemente lo que vamos a ser. La vida es, para decirlo con Heidegger, *cuidado*, cuidar –*Sorge*– lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etc. Pero Ortega considera que es mucho más adecuado decir que la vida es preocupación, preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, preocuparse<sup>790</sup>.

Sin embargo, en *La rebelión de las masas*, Ortega se muestra apesadumbrado al constatar que el hombre masa no pugna ni combate con su circunstancia, sino que se deja llevar por ella, en cuanto ésta le ofrece todo aquello que aquél le exige. La circunstancia ha cedido ante el hombre masa. Éste la ha sobreexplotado bajo la forma de una *sobrenaturaleza* vertebrada por una inusitada maraña tecnológica. En *Meditación de la técnica* (1933), sostiene Ortega que los actos técnicos, como específicos del hombre, modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay. Podemos definir la técnica como la reforma que el hombre impone a la naturaleza,

<sup>788</sup>Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 159 s.

<sup>789</sup>Véase *Unas lecciones de metafísica*, O.c83, XII, 47 y ss.

<sup>790</sup>Véase *¿Qué es filosofía*, O.c83, VII, 416 y ss.

en vista de la satisfacción de sus necesidades. Estas necesidades son imposiciones de la naturaleza al hombre, a las que éste responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Por tanto, la técnica es la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia, que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, esto es, una sobrenaturaleza artificial. Así pues, la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. La técnica es la reforma de la naturaleza, en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. Los actos técnicos no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar o el esfuerzo que exige satisfacerlas. El hombre, merced a su don técnico, crea una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es, pues, lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto<sup>791</sup>. El hombre vive en cualquier sitio del planeta precisamente porque no tiene ningún lugar donde, sin más, pueda vivir. En rigor, la tierra es inhabitable para el hombre. Este, para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio y, gracias a ello, lo adaptan a él. Y como en cada lugar del planeta puede crear técnicas diferentes de habitación consigue, a la postre, poder vivir en todas partes<sup>792</sup>.

Recordemos que somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser. La vida humana en todas sus dimensiones es un enfrente perenne entre el hombre y su antagonista más inmediato: el mundo. Éste es heterogeneo al hombre y lo envuelve, aprisiona y lo rodea. Esa dualidad y contraposición es siempre una lucha, cualesquiera sean las formas y carices que adopte, angustia o alborozo, tragedia o comedia. Esta polémica, que constituye la sustancia misma de nuestra vida, radica en la necesidad de que el hombre y el mundo, que se son mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen. El hombre tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él *dentro de casa*. Sin embargo, le falta esa unificación y posee sólo el afán de ella: “Este tener lo que no se tiene, este tener la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre”<sup>793</sup>. Sin embargo, el nuevo mundo creado por la técnica hace

---

<sup>791</sup>Véase *Meditación de la técnica*, O.C, V, 558 y ss.

<sup>792</sup>Véase *Algunos temas del “Weltverkehr”*, O.c83, IX, 340.

<sup>793</sup>*Sobre ensimismarse y alterarse*, O.C, V, 252.

creer al hombre masa que todo son puras facilidades y comodidades y que la vida mundanal es, por tanto, un paraíso que realiza nuestros deseos y no se nos opone en nada: “Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso”<sup>794</sup>. De ahí que el hombre masa se confunda con el mundo o con la circunstancia y no lo considere lo *otro* que él, lo que se le opone y resiste. Esta situación en que se dejan de lado las dificultades y problemas que plantea el humano vivir, que es esencial riesgo e incertidumbre, nos aboca precipitadamente a un modo de vida inferior que se hace sentir en todos los campos de la vida social. De aquí parte la crisis en que se halla el mundo occidental de hoy y de la que Ortega nos alertó en su momento.

La solución radica en la adopción de un nuevo tipo de filosofía acorde con un nuevo tipo de sensibilidad. El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía –única cosa que puede salvarla–, se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una *instancia o norma superior*. Si logra por sí mismo encontrarla, “es que es un hombre excelente; si no, es que es un *hombre masa* y necesita recibirla de aquél”<sup>795</sup>. En la actual circunstancia del hombre occidental, no queda más que un remedio:

“Vestir de nuevo la escafandra por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abismales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados (...). Todo está en crisis, es decir, todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado. Los dos últimos siglos han vivido de la fe en la cultura –ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento– (...). Esta teología cultural se ha volatilizado. De aquí la forzosidad de extremar el radicalismo filosófico, puesto que los últimos puntos de apoyo ahora firmes se han tornado tremulentos. Es decir, que una vez más la filosofía tiene que dedicarse a su inexorable oficio y deber, tiene una vez más, digo, que ir por debajo de los cimientos mismos, o las cosas que parecían más incuestionables y últimas”<sup>796</sup>.

Es de una indudable importancia asumir esa nueva filosofía o metafísica que, según Ortega, se ocupa de la vida humana como realidad radical en toda su complejidad. Esa nueva actitud filosófica se traduce en tierra de soluciones donde se revelan las cosas en sí mismas. Esta innovadora metafísica del vivir se resuelve en una teoría

---

<sup>794</sup>Una interpretación de la historia universal, O.c83, IX, 209. En *La rebelión de las masas*, dice Ortega: “el mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos que, en principio, pueden crecer indefinidamente” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 407).

<sup>795</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 446.

<sup>796</sup>*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 279 s.

epistemológica que nos revela los secretos últimos de la realidad y de esta forma nos ayuda a encontrar una solución a la radical desorientación en que consiste nuestra vida actual. Todo este cimiento subterráneo de convicciones filosóficas o metafísicas que presenta *La rebelión de las masas* aparece expuesto en otros lugares. En *La rebelión de las masas* la doctrina filosófica sobre la vida humana queda “entrelazada, insinuada, musitada”<sup>797</sup>.

El principal obstáculo que amenaza este innovador proyecto filosófico es el fenómeno de la irracionalidad de las masas como el hecho más característico de nuestro tiempo. Pero sobre todo Ortega nos alerta de la tiranía o activismo de un nuevo tipo humano de condición rebelde. A la disección de esta nueva forma humana, que ha decidido dominar Europa, dedica Ortega todo un capítulo de la *Rebelión de las masas*.

En nuestro tiempo domina el hombre masa rebelde. Es él quien decide. Un hombre cuya vida carece de proyecto (o es infiel a él) y va a la deriva. No construye nada, aunque sus poderes o posibilidades sean enormes. Posee un alma más sana y fuerte que las del pasado, pero mucho más simple. Se trata de un tipo humano que se impone en todo el área occidental. Un hombre de condición primitiva que surge y se rebela en medio de una civilización viejísima. La tarea filosófica y moral del presente consiste en convencer a los rebeldes hombres masa vulgares, pues los no vulgares o no más que vulgares no han caído nunca en la trampa, “de toda la necedad inane que encierra ese imperativo de rebelión, tan barato, tan poco exigente, y cómo, sin embargo, casi todas las cosas contra las cuales el hombre se ha rebelado merecen, en efecto, ser enterradas. La única verdadera rebelión es la creación –la rebelión contra la nada, el antinihilismo”<sup>798</sup>. Esa rebelión-creación sólo es posible desde una metafísica que apuesta por la vida en lo que tiene de biografía e historia”<sup>799</sup>. El hombre es un ser histórico. La vida es la realidad radical y tiene su génesis en la historia. *Historia* como lo que es el

---

<sup>797</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 498. Ortega afirma que el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es, hablando con rigor, ni la tierra ni ningún otro elemento, “sino una filosofía. El hombre vive desde y en una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía de que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual (...), sino que les parece *la pura verdad*, esto es, *la realidad misma*. No ven esa *realidad misma* como lo que en rigor es: como una Idea o sistema de ideas, sino que parten de las *cosas mismas* que esa Idea o sistema de ideas hace ver” (*Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt*, 1951, O.c.83, IX, 628 s).

<sup>798</sup>*Misión de la Universidad*, O.C., IV, 561 (nota a pie).

<sup>799</sup>Comparto, indudablemente, con Julio Bayón que “lo que hay, pues, de esencial en el pensamiento de Ortega como guía para el futuro es un mesianismo de la razón histórica como razón vital. Esta es la nueva fe que nos propone: la salvación del hombre en crisis por su vida misma, sin falsificaciones de ninguna clase, y como su vida es historia, la salvación del hombre por la historia” (Bayón, J.: *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1971, p. 275).

hombre, en ella se constituye y se realiza. En la historicidad reside la esencia del ser humano. Historia como biografía. Pero también historia de las colectividades, de los hechos que constituyen las sociedades en las que discurre la vida de los individuos. La racionalidad histórica es la única capaz de hablar sobre el hombre, considerado éste, heideggerianamente, como *peregrino del ser*, como *res dramática*. El hombre construye su humana existencia. La historia es la realidad de la vida humana, la historicidad es lo sustancial del ser humano, es una categoría ontológica ya que es en ella donde se hace, se construye y constituye el hombre<sup>800</sup>. Para comprender esta realidad de la vida humana, la razón pura de la modernidad no nos sirve de ninguna ayuda. Por ello nos dice Ortega que “el hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica”<sup>801</sup>.

La única razón que ayuda al hombre a preguntarse y problematizar su vida es la razón histórica. Se trata de un modelo de razón que recoge eso que hacemos y somos en nuestra vida, delimitada ésta circunstancialmente. Por eso la razón histórica se encuentra inserta en la vida. La razón histórica es una razón narrativa cuyo relato es, en efecto, la vida del hombre como ser en una circunstancia o mundo. Esta *razón* consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*, porque el ser es, en el hombre, mero *pasar y pasarle*. Lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre<sup>802</sup>. Puesto que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia; la razón histórica ha de asumir su estudio. En *Una interpretación de la historia universal*, Ortega afirma que la “narración es una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es (...) la *razón histórica* (...). La razón histórica no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es *historicidad*”<sup>803</sup>.

---

<sup>800</sup>Véase Novella, J., “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 27 y ss.

<sup>801</sup>*La razón histórica*, O.c83, XII, 329 s.

<sup>802</sup>Véase *Historia como sistema*, O.c83, VI, 41 y ss.

<sup>803</sup>*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 88 s. La idea de la razón histórica, donde según Ortega Dilthey se quedó, supone la superación del naturalismo, del psicologismo y del subjetivismo, característicos, en varios frentes, de la razón moderna. En su intento de fundamentación gnoseológica y lógico-metodológica de las ciencias del espíritu de cara a un mayor conocimiento de la realidad histórico-social, Dilthey manifiesta al mismo tiempo su oposición al intelectualismo de las teorías convencionales del conocimiento. Postula, en cambio, una filosofía de la vida en la que se abandona la idea de un sujeto cognoscente puro, ahistórico, abstracto y restringido a sus facultades intelectuales. Dilthey destaca la constitución histórica de la razón. Se afana fundamentalmente por comprender los “hechos espirituales que se han desarrollado históricamente en la humanidad y a los

La única solución posible para salvar a Europa de la catástrofe humana a que aboca la rebelión de las masas, se encuentra en la razón histórica. El hombre europeo ha de adoptar una nueva forma de racionalidad que encuentra en la historia y en la vida como biografía sus principales impulsos. Una nueva racionalidad o concepción de la realidad humana circunstancial e históricamente constituida que nos posibilitará vivir a la *altura de los tiempos*. Ortega manifiesta su deseo de que el hombre medio o masa viva con conciencia de la coyuntura histórica. Quien quede por debajo del nivel vital que le exige su tiempo o quien viva de ideas arcaicas, se condena a una vida menor, más difícil, penosa o tosca. Es el caso “del hombre o del pueblo incultos (...). Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo, se convierte –relativamente en un infrahombre”<sup>804</sup>.

### 3.2.– EL TRASFONDO POLÍTICO DE LOS NUEVOS ANÁLISIS ORTEGUIANOS: LA DEFENSA DE LA REPÚBLICA

En la fecha de 1927/28 Ortega se dirige nuevamente a la juventud. De su discurso destacan, en este sentido, las siguientes palabras: “A la hora en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Sólo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían

---

que el uso común del lenguaje ha aplicado la designación de ciencias del hombre, de la sociedad, de la historia (...), el material de estas ciencias está constituido por la realidad histórico-social (...). La resolución de esta tarea podría denominarse crítica de la razón histórica, es decir, la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él” (Véase Dilthey, W.: *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, pp. 30 y ss). El historicismo diltheyano posiblemente influyó en Ortega, pero éste sostiene que sus ideas no coinciden con las de Dilthey, o lo que es lo mismo, que sus ideas parten de una estación más allá en lo que se refiere a la idea de la vida, aun cuando hablamos del hombre –Dilthey– a quien más debemos sobre la idea de la vida “y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX” (*Historia como sistema*, O.c83, VI, 41). Según el filósofo madrileño, “la idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó” (*Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, O.c83, VI, 175). Ortega considera que el raciovitalismo es algo que Dilthey quiso pensar sin acabar de poseerlo, o sea, que la razón vital fue algo entrevisto por Dilthey: “La pura verdad –afirma Ortega en referencia a Dilthey– es que éste se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida” (*ibid.*, p. 197).

<sup>804</sup> *Misión de la Universidad*, O.C, IV, 557.



mejorar a la patria. Pero no logran que se les atienda”<sup>805</sup>. Hasta el momento ha quedado patente que la ausencia de los mejores y, sobre, todo el rechazo que las masas muestran hacia ellos son dos hechos que se han convertido en una constante en la historia de España. Así se desprende de los escritos de Ortega desde su juventud hasta sus últimas obras. Es importante señalar nuevamente que nuestro autor no pierde la esperanza y sigue indicando que la tarea del presente no es otra que continuar con una necesaria labor de pedagogía social que nos permita seleccionar a los mejores o a los individuos excelentes de la sociedad en su conjunto. Su aristocratismo de madurez manifiesta una importante componente social en su sentido más amplio. Se trata de hacer ver a las masas sociales, inertes o faltas de vitalidad, la importancia de los mejores (superiores moral e intelectualmente) para la vida social o pública nacional:

“decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una misma cosa –afirma Ortega en 1928– con decir que su modo de sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace choca con lo habitual. De antemano, pues, sabemos que lo más valioso tendrá que parecernos, al primer momento, extraño, difícil, insólito y hasta enojoso. En toda lucha de ideas o de sentimientos, cuando veáis que de una parte combaten muchos y de otra pocos, sospechad que la razón está en estos últimos. Noblemente prestad vuestro auxilio a los que son menos contra los que son más”<sup>806</sup>.

Es necesario corregir la deficiente perspectiva vital de las masas sociales españolas respecto de los mejores. Las masas son incapaces de distinguir entre personas de distinto rango vital. Creen que son inteligentes los que son más necios, que son buenos los que son más farsantes, porque padecen una perversión del juicio sobre personas, que hace que nadie haga caso a los mejores, cuando no se los combate de múltiples formas<sup>807</sup>. España requiere de la existencia de auténticas minorías (nobles), especialmente sociales. A las minorías políticas, sin embargo, Ortega les pide que sepan dignificar o dotar de prestigio a las instituciones sociales y estatales que ellos mismos encabezan o dirigen. La realidad es que, en la España de la primera mitad del siglo XX, acontece un grave desprestigio institucional y parlamentario. Esta situación acentúa aún más si cabe la descomposición del Estado español. Este se encuentra corrompido a nivel social e institucional por los vicios que arrastra (oligarquía y caciquismo como formas de organización política imperantes o vigentes en España durante la época restauracionista). La Monarquía española –en opinión de Ortega– no ha querido

---

<sup>805</sup> *Para los niños españoles*, O.C, IV, 233.

<sup>806</sup> *ibid.*, p. 234.

<sup>807</sup> Véase *ibid.*, p. 233.

finalmente nacionalizarse y ha sido cómplice de la vieja política caciquil u oligarca<sup>808</sup>. De ahí la urgencia que manifiesta Ortega por que se implante una República nacionalizadora (la “grande promesa histórica” –afirmará Ortega en 1931<sup>809</sup>–), donde cada individuo destaque por su disciplina o dinamismo, por su “trabajo, destreza, eficacia, formalidad y la resolución de levantar nuestro país hasta la plena altitud de los tiempos”<sup>810</sup>.

Nuevamente vuelven a aparecer toda una serie de valores y principios tendentes en este momento a configurar una nueva sociedad que apueste por un Estado nacional español republicano. Destaca el principio de la nacionalización, aunque también el del trabajo. Dos principios impulsados, también en estos momentos, por un tipo de pedagogía social liberal orientada a la educación política provincial del ciudadano medio español. Cada individuo que anida en las provincias tendría que dar el máximo de rendimiento vital, mostrándose interesado por los problemas sociales que acuse su localidad<sup>811</sup>. Pero ante todo hace falta un proyecto sugestivo de vida en común o una empresa colectiva, que ahora, en los años 30, ha de encabezar un gran partido de amplitud nacional, un partido nacionalizador republicano que cuente con la adhesión activa de todos los ciudadanos y de forma especial ha de contar con la desinteresada ayuda del hombre medio español. Este tipo humano siempre ha predominado en la historia y su actitud determina los destinos sociales, históricos y étnicos de una nación.

---

<sup>808</sup> En 1931 afirma Ortega que la Monarquía española se hallaba sobre el pueblo español, pero siempre fuera de él, “la Monarquía vivió siempre desnacionalizada (...). Siempre ha vivido España con una duplicidad de intereses difícilmente armonizables: las necesidades de la nación y las de la Monarquía” (*El sentido del cambio político español*, O.C, IV, 643).

<sup>809</sup> *Agrupación al Servicio de la República*, O.C, IV, 662 .

<sup>810</sup> *ibid.*, p. 661 .

<sup>811</sup> La salud de España radica en que “la provincia viva enérgicamente de sí misma (...), no tolerando ser representada por personas de ínfimo nivel moral y político. No hace falta que la representen intelectuales (...), el ideal de un pueblo es que no sea necesaria la intervención de intelectuales en su vida política”. Los diputados elegidos en cada provincia deben tener un elevado nivel moral y político, pues “la suerte de la República y de España va en ello” (*Rectificación de la República. Artículos y discursos*, O.C, IV, 790 ). El Estado centralizado madrileño se olvidó de las provincias. Sólo dedicaba su atención a los grandes problemas generales. Ortega critica la falta de vitalidad provincial durante la Monarquía, y defiende que “el tesoro de España es esa existencia profunda de las glebas provinciales”. Hay que poner en pie a las provincias y hacer que el hombre que habita en ellas, el hombre medio rural, contribuya al enriquecimiento de la Historia de España” (*Discurso en León*, O.c83, XI, 304). El nuevo Estado republicano debe partir de las provincias frente al centralismo madrileño, pues “si no vitalizamos la provincia no conseguiremos que España se liberte plenamente hacia la plenitud de la vida”. Hay que vitalizar, nutrir y exaltar la vida provincial: “La España auténtica es esa otra España profunda, latente, agarrada al terreno que es la provincia” (Véase *Discurso en Oviedo*, O.c83, XI, 437 y ss). Sin embargo, Ortega se opone al provincianismo o al imperio de la vida provinciana, del que dice que es uno de los mayores morbos que padece el Occidente. Europa está, no sólo descapitalizada por los socialistas, sino, lo que es mucho peor, descapitalizada por las provincias y los provincianos. Hace un cuarto de siglo “llamé la atención en *La rebelión de las masas* sobre este fenómeno que ya se había entonces acusado bastante. Pero, desde aquella fecha, el proceso ha avanzado pavorosamente (...). El mundo se estaba volviendo estúpido (...), una de las causas de ello es el universal provincianismo” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 303 s).

Ese gran partido de amplitud nacional va a tener el incondicional apoyo de Ortega, Marañón y Ramón Pérez de Ayala. Éstos constituyeron la *Agrupación al Servicio de la República* (ASR) en 1931. He de adelantar, al menos, que no se trata de un partido político, aun cuando está en contacto con los partidos o grupos que se muestran favorables a la República. La ASR se decanta por la europeización de España: “conquistar para España el nivel de los tiempos”<sup>812</sup> o que España ascienda en la escala histórica.

Su propuesta articula una especie de autonomismo comarcalista: reconstruir España sobre la base de grandes comarcas o regiones con una autonomía gradual y no absoluta. Ortega se mostró, también en los años 30, contrario a la simienta federalista del nacionalismo o de los movimientos separatistas nacionales: “Considero la organización federal como arcaica y perturbadora de los nuevos destinos españoles”<sup>813</sup>. Sólo existe una soberanía: la nacional, única e indivisible en torno a un Estado, el español, susceptible de incorporar el principio autonómico regional:

“Separemos la vida pública local de la vida pública nacional. Así lograremos poseer plenamente las dos. Organicemos a España en diez grandes comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva”<sup>814</sup>.

Ortega propone un régimen político autonómico o favorable a la descentralización político-administrativa del Estado español. Una nueva organización territorial y jurídico-administrativa de España en comarcas o grandes regiones por razones de futuro, con un Parlamento central con autoridad y prestigio e integrado por unos pocos hombres de primer orden. Este Parlamento nacional estaría compuesto de muy pocos diputados con soberana autoridad para ocuparse de los grandes problemas nacionales. A él enviarían las regiones sus quince o veinte hombres de mayor talla, es decir, los mejores representantes de cada región o comarca<sup>815</sup>. Éstas también han de disponer de los mejores hombres al frente de sus respectivos parlamentos regionales e instituciones políticas locales. Es decir, personas con una gran densidad política, moral e intelectual. Ortega confía plenamente en la virtualidad de su propuesta para orientar los

---

<sup>812</sup>*La redención de las provincias*, O.C, IV, 689.

<sup>813</sup>*Rectificación de la República*, O.C, IV, 835. En este sentido, cabe decir con Philip W. Silver que “los redactores de la Constitución de 1978 optaron por las opiniones de Ortega al respecto (...). Ortega es el abuelo del Título VIII de la Constitución de 1978”. (Philip W. S.: “Ortega y la revertebración de España”, en López de la Vieja, M.T. (Editora): *Política de la vitalidad. “España Invertebrada” de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 30).

<sup>814</sup>*La redención de las provincias*, O.C, IV, 744.

<sup>815</sup>Véase *La redención de las provincias*, O.C, IV, 707.

destinos de España: “si las regiones estuvieran así representadas, enviarían sus mejores hombres, sentirían un ansia ambiciosa de tener los mejores representantes; y entonces, con ese Parlamento formado por las mayores capacidades que hubiera en España, con ese Gobierno de gran autoridad, estaríamos libres de que se jugase con nuestro Estado”<sup>816</sup>. El nuevo Estado nacional republicano ha de encabezar un gran proyecto de organización nacional, es decir, debe organizar la vida social y pública española con vistas a lograr el despertar de nuestro pueblo a una existencia social más enérgica.

La República ha de dotar a la gran masa social nacional del imperativo de magnanimidad o de grandeza. Se trata de despertar en los españoles un *mínimum* de conciencia o sensibilidad políticas que les incite a participar en grandes empresas o proyectos sociales de futuro. Una nación no es otra cosa que la voluntad de hacer algo en común. Una nación es un proyecto de convivencia en una empresa común. Hacer nación es participar en una comunidad de destino compartido, es decir, en un gran proyecto histórico-nacional, que movilice a los españoles y les haga salir de su radical desmoralización o envilecimiento. No hay vida histórica cuando no existe una empresa colectiva propuesta a la masa social ciudadana que “oriente y organice su pululación multitudinaria”<sup>817</sup>.

Toda una empresa social e histórica que requiere del liderazgo de individuos excelentes. No cabe otra que seleccionar a los mejores o a las minorías rectoras. El aristocratismo social orteguiano, a finales de los años 20 y principios de los años 30, ha de entenderse a partir de su propuesta de constitución de un gran partido de amplitud nacional favorable a un nuevo Estado republicano nacionalizado como empresa histórica común o compartida. Un proyecto de Estado donde participen todos los agentes sociales liderados por los hombres mejores, también en el ámbito social y económico<sup>818</sup>. Se trata de que los españoles tomen en sus manos la dirección de sus

---

<sup>816</sup>*Discurso en León*, O.c83, XI, 306.

<sup>817</sup>*La redención de las provincias*, O.C, IV, 685.

<sup>818</sup>Esa empresa común o compartida de la que habla Ortega en 1931/32, en el contexto de la *ASR*, también encuentra acomodo en el ámbito económico. En este ámbito, capitalistas y obreros deben participar, en opinión de Ortega, en un proyecto sugestivo de vida común. Éste se traduce en la organización de un régimen de economía organizada, comunitaria y racionalizada: “Vayamos a una economía organizada,—más allá del capitalismo y el socialismo— en la que las grandes líneas del proceso económico sean reguladas por el Estado (...). Con el obrero y con el capital como órganos de la Nación. Frente al capital y frente al obrero en su egoísmo separatista” (*La Agrupación al Servicio de la República*. —Circular, O.C. V, 103). El Estado también habría de encargarse de la ordenación y reforma de la economía de la sociedad española. El Estado tendría que intervenir en el movimiento de la producción, pero “sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario” (*Discurso en Oviedo*, O.c83, XI, 442). Según Ortega, la primera condición para que los obreros vivan mejor y para que la economía sea socializada, es que aumente el volumen de la riqueza nacional española o pública: “Esto es lo que tenéis que pedir enérgicamente: que el Estado empuñe la gobernalle de la

propios destinos, más allá de cualquier afinidad política, siendo dóciles a los individuos superiores.

Ortega, desde la *ASR*, hace de nuevo, como ya hiciera en 1914 y en 1922, un llamamiento a los hombres más destacados de cada actividad social, sin olvidar la importancia de la juventud como agente de revitalización social:

“Movilizar a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República española –de un nuevo Estado nacional republicano eficazmente constituido–. Llamaremos –afirma Ortega en 1931– a todo el profesorado (...), a los escritores y artistas, a los médicos, a los ingenieros, arquitectos y técnicos de toda clase, a los notarios, abogados y demás hombres de ley. Muy especialmente necesitamos la colaboración de la juventud. Tratándose de decidir el futuro de España, es imprescindible la presencia activa y sincera de una generación en cuya sangre fermenta la sustancia del porvenir”<sup>819</sup>.

El pensamiento político de Ortega sigue mostrando la necesidad de organizar al pueblo español en una sociedad de trabajadores en la cultura<sup>820</sup>. Esta laboriosa empresa habría de estar liderada, también en estos momentos, por una amplia minoría social e intelectual. Su apuesta por el liderazgo social de una minoría superior no es razón para considerar que Ortega siente desprecio o recelo por las masas. Lo que ocurre más bien

---

producción dirigiéndola en sus grandes líneas y aprovechando todos los medios, incluso el propio capitalismo –para lograr agigantar la economía– (...). Sólo en la medida en que esto se haga –sabedlo, obreros españoles– sería posible la socialización a que aspiráis” (*Discurso en León*, O.c83, XI, 309 s). Ortega también se muestra favorable a una Junta o Consejo de Economía nacional, formada por muy pocas personas, de la más alta capacidad o autoridad técnica y libertad científica. La única revolución auténtica es la de la técnica o de la construcción económica. Pero en ella han de participar todos los agentes sociales, obreros y capitalistas. La importancia del contingente obrero en el desarrollo económico del país está fuera de toda duda, sobre todo si tenemos en cuenta que el magnífico movimiento ascensional de las clases obreras se ha convertido en “el más enérgico factor de la historia universal” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 844). No es posible ni imaginable –afirma Ortega– “política alguna que en una de sus dimensiones no sea política obrerista”, pero “ningún credo o partido obrerista puede pretender significar la modulación única, definitiva e infalible de esa realidad sustantiva de nuestro tiempo” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 844 s).

<sup>819</sup> *Agrupación al Servicio de la República*, O.C, IV, 662.

<sup>820</sup> En el discurso pronunciado en las Cortes en 1931, en torno al proyecto de Constitución, dice Ortega que “de esta suerte iniciamos en la Constitución un modo de organizar el pueblo español en colectividad de trabajadores; de crear un Estatuto General del Trabajo” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 824). Comunidad de trabajo nacionalizada y preocupada por el devenir nacional. La nación es el perfil de lo que hay que hacer y el trabajo es el instrumento con que hay que hacerlo. La nación es el afán de los que conviven en un destino histórico: “Socialismo, comunismo, sindicalismo son teorías más o menos respetables y profundas, pero (...) transitorias de algo mucho más profundo y radical e inexorable que desde hace siglo y medio empuja a la Historia: el movimiento ascensional a la superficie de los derechos políticos de la masa obrera. Este movimiento profundo y radical no es, a su vez, sino un síntoma particular de esta exaltación de la idea de trabajo, único principio moral (...). Si hoy el hombre no se siente trabajador, no se siente nada” (*Discurso de Oviedo*, O.c83, XI, 433 s).

es que Ortega rechaza toda tentación de populismo y se guarda mucho de halagar a las muchedumbres<sup>821</sup>.

La clave de la propuesta de Ortega está en seleccionar a los mejores, a las auténticas minorías rectoras. Una aristocracia social, intelectual y moralmente superior. Una pléyade de hombres selectos que se encargue de la educación política de las masas, pues “no existen hoy –afirma Ortega en 1931– masas políticas organizadas”<sup>822</sup>. El futuro de España radica en una óptima selección de individuos con gran autoridad social y moral. Su misión es liderar un proyecto de pedagogía social como programa político que Ortega no abandonó en ningún momento. Para mejorar el tipo medio tiene que existir ineludiblemente una minoría social superior, que con su ejemplaridad atraiga hacia lo alto a la masa menos dotada. La vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus miembros sepan distinguir bien entre los hombres y no confundan jamás al bueno con el malo. Desgraciadamente, Ortega sigue constatando que los españoles que ahora foman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres mejores y peores. Siguen padeciendo, en opinión de Ortega, una perversión en el juicio sobre las personas. La falta de respeto y reconocimiento hacia los mejores por parte de la inmensa mayoría de los españoles se convierte en una constante en el discurso político de Ortega. Pero éste, una vez más, no pierde la esperanza. Considera posible la selección de los mejores para que movilicen a todas las fuerzas sociales en servicio del futuro Estado republicano español: “con Marañón y Pérez de Ayala dirijo este llamamiento a los españoles de oficio intelectual y, a través de ellos, a todos los que quieran formar una gigantesca falange republicana”<sup>823</sup>.

Ortega se desvive por lograr la soberanía de la inteligencia. De esta inteligencia forman parte destacada los miembros de la *Agrupación al Servicio de la República*. Una asociación creada en el mes de enero de 1931, cuyo manifiesto fundacional data sin embargo del 10 de febrero de ese mismo año y que se desolvió el 29 de octubre de 1932<sup>824</sup>. La *Agrupación* la fundaron el propio Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. Los miembros de la *ASR* no son políticos, sino intelectuales que actúan en la vida social y pública del país, porque comprenden que es su deber. Su deseo es acabar con el sonambulismo aldeano y pequeño burgués que ha paralizado nuestra vida social o colectiva. Son hombres decididos a trabajar para fabricar un nuevo Estado

---

<sup>821</sup>Véase *Sobre “la frase huera”*, O.C, IV, 620.

<sup>822</sup>*Rectificación de la República*, O.C, IV, 792.

<sup>823</sup>*Declaraciones de don José Ortega y Gasset*, O.c83, XI, 129.

<sup>824</sup>Véase *Un manifiesto al país disolviendo la Agrupación*, O.C, V, 51.

al servicio de la sociedad española. Estos hombres censuran a los políticos al uso por su incapacidad para promover un nuevo Estado nacional. Consideran que el gremio de los políticos se ha dedicado impunemente a la demagogia, es decir, ha prometido al pueblo español cosas fantásticas, sin que esos mismos políticos piensen por un momento si pueden realizar sus promesas. Los políticos, en efecto, sólo buscan halagar a las muchedumbres que les escuchan. Utilizan palabras tremebundas, con el fin de excitarlas. Lo que pretenden es que vayan borrachas, inconscientes, como “un rebaño de ovejas a las urnas o, como un rebaño de búfalos (...) a la revolución. Y a eso se le llama democracia”<sup>825</sup>. Cuando se les inculpa por esa conducta, los políticos normalmente dicen que a las masas sociales no se les puede hablar de asuntos difíciles, porque las masas no los entienden. Esa es la idea que tienen de las masas muchos de los políticos. Pero Ortega nos dice que la idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta. Los miembros de la *ASR* son una auténtica minoría selecta y se muestran favorables a una verdadera política social y democrática que cuente con el pueblo<sup>826</sup>. Aristocracia y democracia –democracia de Estado– en un mismo cuerpo político. La mayor ventaja de la democracia, afirma Ortega en 1931, es que tiene siempre “las manos libres (...) para poner sus destinos en las manos de los mejores” o de los que tienen un mayor sentido de la responsabilidad<sup>827</sup>.

Los miembros de la *Agrupación al Servicio de la República* formaban parte importante de ese grupo de los mejores a los que Ortega alude. Un grupo con auténticas preocupaciones sociales y dispuesto a lograr la vertebración o nacionalización del Estado español<sup>828</sup>. La España del siglo XX, afirma Ortega nuevamente en 1930, “es una España invertebrada”<sup>829</sup>. Y así seguiría siendo, pues el proyecto de construcción del nuevo Estado nacional republicano fracasó<sup>830</sup>. Se produce entonces un cierto distanciamiento de Ortega frente a la República; de ahí, su famoso discurso de

---

<sup>825</sup> *Viva la República*, O.C., V, 281.

<sup>826</sup> Para Ortega la democracia es, entre otras cosas, “el Estado del pueblo y no el pueblo sin el Estado”, la democracia es “el pueblo organizado, no el pueblo suelto” (*Rectificación de la República*, O.C., IV, 820).

<sup>827</sup> Véase *Sobre la candidatura de Alicante*, O.C., IV, 635.

<sup>828</sup> Hay que hacer posible “un enorme partido nacionalizador, por encima de derechas e izquierdas. Un enorme partido arrollador, tan grande y tan sin manías, que casi no pudiese llamársele partido” y que “excluye el nacionalismo (...). En Europa hoy carece de sentido el nacionalismo. Por la sencilla razón de que no es posible un nacionalismo sin agresión ni imperialismo (...). Por eso el fascismo (...) fracasará (...). Vayamos a un gigantesco partido nacional que (...) se proponga (...) nacionalizar el Estado español (...), que se proponga instaurar la plena decencia en la vida pública española” (*Organización de la decencia nacional*, O.C., IV, 758).

<sup>829</sup> *La decencia nacional*, O.C., IV, 752.

<sup>830</sup> Sobre el fracaso de la *ASR*, puede consultarse el artículo de Andrés Ortega Klein, “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”, en *Historia* 16, nº 48, 1980.

rectificación de la República el 6 de diciembre de 1931. Con anterioridad a este mes de diciembre, el teórico español ya se había percatado del tortuoso camino que había tomado la República: “el tono que se ha dado a la vida republicana (...), no responde a su origen ni a la realidad profunda de la nación”<sup>831</sup>. La política republicana fue, en opinión de Ortega, una reencarnación del particularismo, antítesis de la nacionalización del Estado republicano español<sup>832</sup>. El 6 de diciembre de 1931 afirma Ortega que “los republicanos han hecho una República triste y agria”<sup>833</sup>. Los hombres que han gobernado estos dos años, afirmará Ortega en 1933 (ya retirado de la vida pública o política nacional), “y que querían para ellos solos la República, no eran en verdad republicanos, no tenían fe republicana”, como lo prueba el hecho de que son incapaces de comprender que la verdadera misión del régimen republicano era realizar las transformaciones verdaderamente profundas y sustantivas de la vida española que pueden hacer de este pueblo caído un pueblo ejemplar<sup>834</sup>. En esta misma fecha de 1933, Ortega sigue manteniendo, a pesar de todo, la misma idea que en 1931 y 1932, a saber: que la República se debe nacionalizar, es decir, que la República, o expresa una realidad nacional, o no puede vivir: “Tenemos, pues, la obligación de hacer esa gran experiencia (...), estamos dispuestos a defender la República”<sup>835</sup>. Ortega sigue empeñado en la construcción de un gran Partido Nacional Republicano<sup>836</sup>. Un gran partido de amplitud nacional tendente, principalmente, a la educación política de las masas: “La victoria del Estado docente”<sup>837</sup>, como elemento clave en el devenir histórico de toda nación. Desgraciadamente, sus propuestas políticas no tuvieron otra salida que el fracaso.

### 3.3.– LOS CONCEPTOS DE *MASA* Y *MINORÍA SELECTA* EN EL CONTEXTO DE *LA REBELIÓN DE LAS MASAS*

---

<sup>831</sup> *Rectificación de la República*, O.C, IV, 806.

<sup>832</sup> Nuevamente Ortega hace hincapié, como ya hiciera en 1914 y en 1922, en la importancia de su idea nacionalizadora, pues supone la congregación de todos los grupos e individuos en un proyecto común de futuro o de construcción nacional, para que “nuestro pueblo vauque libremente a su destino (...), que viva a su modo y según su interna aspiración” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 848).

<sup>833</sup> *Rectificación de la República*, O.C, IV, 841.

<sup>834</sup> Véase *Viva la República*, O.C, V, 284.

<sup>835</sup> *ibid.*, p. 284.

<sup>836</sup> Este gran partido nacional aparece como un movimiento político que debe estar constituido por los trabajadores, por la juventud y por hombres dinámicos, “políticos en el sentido más estricto”, con dotes de mando y “aptitud para la política más difícil”. Un partido de “rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 854).

<sup>837</sup> *Agrupación al Servicio de la República*. –Circular, O.C, V, 105.



### 3.3.1.– Génesis y sentido de *La rebelión de las masas*

*La rebelión de las masas*, como la casi totalidad de la obra de Ortega, comenzó a aparecer en forma de artículos periodísticos en 1926<sup>838</sup>. Éstos sufren, posteriormente, un acertado proceso de librificación. Al comienzo del *Prólogo para franceses* hace Ortega la siguiente valoración de este libro:

“Comenzó a publicarse en un diario madrileño en 1927 y el asunto de que trata es demasiado humano para que no le afecte demasiado el tiempo. Hay, sobre todo, épocas en que la realidad humana, siempre móvil, se acelera, se embala a velocidades vertiginosas. Nuestra época es de esta clase porque es de descensos y caídas. De aquí que los hechos hayan dejado atrás el libro. Mucho de lo que en él se anuncia fue pronto un presente y es ya un pasado”<sup>839</sup>.

Una gran parte de los hechos que Ortega presenta en *La rebelión de las masas*, en contra de la anterior opinión de Ortega, son, como intentaré demostrar, plenamente actuales y se anunciaron de forma germinal en su ensayo *España Invertebrada* de 1922. Existe indudablemente un cordón umbilical entre ambas obras. En los dos trabajos Ortega, aunque en referencia a dos contextos distintos, el europeo y el español respectivamente, nos alerta con cierta pesadumbre del imperio imperturbable de las masas y de la ausencia de los más ilustres. De la continuidad de estas ideas suyas da buena prueba un apéndice que Paulino Garagorri ha recuperado e incluido en la edición de 1979 de *La rebelión de las masas* (Alianza Editorial). Se trata de un texto que lleva por título “Sobre la rebelión de las masas” (1951). En él Ortega afirma lo siguiente:

“mi libro *La rebelión de las masas* comenzó a publicarse en 1927, pero buena parte de sus ideas están ya anticipadas en otro anterior, aparecido en 1921 bajo el título *España Invertebrada*. Se trata, pues, de

---

<sup>838</sup>El artículo publicado en *El Sol* que lleva por título “Masas”, de la serie *Dinámica del Tiempo*, constituye uno de los principales antecedentes de *La rebelión* y data de 1926. Este artículo fue luego transformado por Ortega en el capítulo inicial de *La Rebelión de las masas*. También hay que apuntar que buena parte de las ideas que Ortega desarrolla en *La rebelión de las masas* aparecen de forma germinal en *España Invertebrada* (1922) y en dos conferencias dadas por Ortega en la *Asociación de Amigos del Arte*, en Buenos Aires (1928). José Ortega Spottorno afirma que “en los folletones de *El Sol*, Ortega había ido publicando desde 1926, la que iba a ser su gran obra sociológica al tiempo que la más famosa, *La rebelión de las masas*, que apareció en forma de libro en el año 1929. Ha sido el libro de Ortega más reeditado y más vendido, no sólo en castellano sino en otras lenguas. Aunque el propio autor, en el *Prólogo para franceses* que hizo para la edición gala de su libro en 1937, afirme que los folletones aludidos comenzaron a aparecer en *El Sol* en 1926, nos quedamos con la afirmación exacta de Mermall de que esos folletones se publicaron entre el 24 de octubre de 1929 y el 10 de agosto de 1930; y a pesar de que la obra estaba lista para publicarse en 1929, el autor atrasó su aparición hasta el 31 de agosto de 1930 para que salieran antes sus últimas entregas en el periódico” (Ortega Spottorno, J.: *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002, p. 351). De *La rebelión de las masas* dice Javier San Martín que es quizás “el libro español del que más ejemplares se han reproducido en el mundo después del *Quijote*” (San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 200).

<sup>839</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 349.

ideas, de entrevisiones que datan de treinta años. Se trata, por tanto, de ideas ya muy viejas y lo que me sorprende es que el volumen aquel siga hoy leyéndose más que nunca (...). Nadie supo ver mejor que yo y en obra más madura y perfecta lo que empezaba a pasar. Porque acontece que mi volumen titulado *La rebelión de las masas* no tuvo nunca la pretensión de ser un libro ilustre. Más aún no tuvo nunca ni siquiera la pretensión de ser un libro. Es simplemente una serie de artículos publicados en un periódico popular, de gran circulación, *El Sol* (...). La autoridad que mi libro ha ganado en el mundo se debe a que en él se hacían algunas graves profecías que a estas horas, desgraciadamente, se han cumplido (...). Mis profecías no son obra personal mía, es mi viejísima raza quien en mí las suscitó (...). Las masas, no sólo ni siquiera principalmente las masas obreras, iban a proclamar la independencia frente a las minorías que hasta entonces las habían dirigido e iban a imponer en todos los órdenes su predominio”<sup>840</sup>.

La notable vigencia de muchas de las ideas contenidas en *La rebelión de las masas* es un hecho indiscutible. Ello ha contribuido a que esta obra haya tenido ciertas repercusiones en buena parte del ámbito académico e intelectual tanto de nuestro país como de fuera. Esta acogida tan favorable obedece de forma considerable a la actualidad de las ideas que el libro incorpora acerca del hecho más sobresaliente de nuestro tiempo presente. La importancia de que hablo también radica en la riqueza de matices y la densidad filosófica o metafísica que esta obra de Ortega presenta.

*La rebelión de las masas* es una obra de pensamiento social y de crítica cultural. Un diagnóstico de la actual vida pública de Occidente, un ejercicio de antropología filosófica o caracteriología, una serie de profecías cumplidas con pasmosa exactitud, y un *tour de force* ensayístico. Por añadidura, es la exploración fenomenológica de una dimensión nueva de la sociedad moderna, así como la configuración de un nuevo tipo de persona<sup>841</sup>. El método de Husserl es adaptado por Ortega a su propia circunstancia histórico-social. Este hecho explica la estructura de *La rebelión de las masas*. Se trata, afirma Orringer, de una obra de transición entre la antropología filosófica al estilo de Scheler y la ontología existencial al modo de Heidegger, mediatizada por las lecturas de Dilthey. Ortega estudia el tipo caracterológico del europeo medio de su día, juzgado desde la perspectiva de sus nuevas categorías de la vida humana. Da un salto eidético a la doctrina apodíctica de la sociedad como interacción dinámica de minorías y masas. Después desciende, por medio de la *reducción fenomenológica*, a la esencia de la masa

<sup>840</sup>Ortega y Gasset, J.: “Sobre la rebelión de las masas”, en *La rebelión de las masas*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1979, pp. 283 s.

<sup>841</sup>Véase Mermall, T.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Castalia, 1999, p. 52. Sobre la indudable vigencia del pensamiento humanista de Ortega y Gasset también nos ha hablado Guillo Fernández, P.: “Actualidad del pensamiento de Ortega en el campo psicoterapéutico y psicoanalítico”, en *Psicopatología*, Madrid, nº 2, 1983, pp. 201 y ss.

rebelde de hoy. Al distinguir en la sociedad los dos tipos humanos de hombres selectos y masas, aísla dentro del tipo hombre masa el tipo puro, o sea, el hombre masa de siempre, y el tipo híbrido, es decir, inerte como el tipo de siempre, pero dotado de un repertorio de posibilidades existenciales igual al de los hombres selectos. La mayor parte del libro consiste en la descripción, rasgo por rasgo, del tipo híbrido que es el hombre masa actual. Ortega le juzga desde sus categorías de la vida: la vida como quehacer, como decisión, como libertad y fatalidad circunstanciales<sup>842</sup>. *La rebelión de las masas* engloba toda una serie de cuestiones que, entre otras también importantes, han contribuido a que este volumen haya encontrado lectores en casi todas las lenguas de Europa. Pero no se puedo pasar por alto, una vez más, que Ortega era reacio a hablar a la humanidad o *urbi et orbi*, a todo el mundo y a nadie, pues “es la forma más sublime, y, por lo tanto, más despreciable de la demagogia”<sup>843</sup>.

*La Rebelión de las masas* es una obra profética. Es aquí donde se puede medir o apreciar —como ya señaló José Gaos— su enorme acierto o actualidad<sup>844</sup>. En esta obra, nuestro autor realiza, en efecto, toda una serie de profecías que se han cumplido casi en su totalidad<sup>845</sup>. Esto demuestra su clarividencia hacia determinados fenómenos especialmente candentes en nuestra sociedad del siglo XXI. Uno de los más importantes es el fenómeno de las multitudes o del lleno. Pero sobre todo Ortega nos alerta de la rebelión de una nueva clase o modo absurdo de ser hombre, porque nuevas son las condiciones que avalan su vil existencia. Se ha apoderado de la dirección social del destino europeo un nuevo tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización. Entre ellos uno de primera magnitud. Me estoy refiriendo a la desaforada desproporción entre el beneficio constante y patente que la ciencia procura a los hombres y el interés que por ella muestran. No se puede esperar más que barbarie de quien así se comporta<sup>846</sup>. Un tipo humano de condición vulgar que no comulga con las

---

<sup>842</sup>Véase Orringer, N. R.: “Reducción fenomenológica y razón vital”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas del I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 36 y ss.

<sup>843</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 351.

<sup>844</sup>Véase Mermall, T.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Castalia, 1999, p. 65.

<sup>845</sup>El libro de Ortega está lleno de intuiciones premonitorias (el fenómeno de las multitudes consumistas, la barbarie del especialismo, el excesivo intervencionismo estatal, el particularismo o el primitivismo del nuevo hombre masa rebelde, etc.) que lo hacen más verdadero hoy de cuanto lo fuera en la época de su publicación.

<sup>846</sup>Dice Ortega: “*Máxime sí, según veremos, este despego hacia la ciencia como tal aparece, quizá con mayor claridad que en ninguna otra parte, en la masa de los técnicos mismos —de médicos, ingenieros, etc., los cuales suelen ejercer su profesión con un estado de espíritu idéntico en lo esencial al de quien se contenta con usar del automóvil o comprar el tubo de aspirina —, sin la menor*

normas de signo superior o aristocrático que priman el esfuerzo o la autoexigencia por encima del envilecimiento o la inercia. Un tipo de hombre vulgar que lidera una situación de crisis espiritual y filosófica que no ha pasado inadvertida para otros autores como, por ejemplo, Karl Mannheim o Max Scheler. Éstos también nos alertan, como Ortega, de la crisis presente de nuestras valoraciones en una sociedad con manifiestas deficiencias éticas<sup>847</sup>. El hombre masa rebelde encabeza una sociedad racional y éticamente deficitaria que no cuenta con el individuo como persona, sino que deja todo en manos de la masa en su forma de muchedumbre aglomerada y declarada en rebeldía. La masa se rebela contra su propio destino histórico: seguir a los mejores. Esta actitud desafiante contribuye a la propia degradación de las masas. La única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es, afirma Ortega, la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo a través del desprecio activista de aquellos individuos de suyo ejemplares:

“Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera: lincha. No es completamente casual —afirma Ortega en 1930— que la *ley de Linch* sea americana, ya que América es en cierto modo el paraíso de las masas. Ni mucho menos podrá extrañar que ahora, cuando las masas triunfan, triunfe la violencia y se haga de ella la única *ratio*, la única doctrina. Va para mucho tiempo que hacía yo notar este progreso de la violencia como norma. Hoy ha llegado a su máximo desarrollo, y esto es un buen síntoma, porque significa que automáticamente va a iniciarse su descenso”<sup>848</sup>.

La criminalidad o la violencia es inherente a las masas. Su furia, en ocasiones, destructora. A la masa, como afirma Moscovici, se la ve saquear, demoler, linchar, entregarse a actos que ningún individuo se atrevería a cometer<sup>849</sup>. Pero Ortega consideraba en su momento que la violencia tendería a decrecer, posiblemente pensando que el fascismo de Benito Mussolini tenía sus días contados<sup>850</sup>. No podía ni imaginar la llegada al poder de Hitler (1933) ni la posterior *Guerra Civil Española* (1936-1939). Pero aún así algo pudo predecir, pues comenta que, aun cuando no sea imposible que haya comenzado a menguar el prestigio de la violencia como norma cínicamente establecida,

---

solidaridad íntima con el destino de la ciencia, de la civilización” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 427).

<sup>847</sup>De la crisis en materia de valores se ha ocupado en profundidad Karl Mannheim, que dice que “la crisis en nuestro sistema de valores no era el efecto, sino, más bien, la causa de la crisis de nuestra civilización” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E. 1944, p. 27).

<sup>848</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 447.

<sup>849</sup>Véase Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985, p. 103.

<sup>850</sup>Fascismo y comunismo son, al menos para el europeo, dos de esas posibilidades sin autenticidad “que hoy encuentra el hombre ante sí y en que puede instalarse como en una fábula convenida, a sabiendas de que defrauda su riguroso destino vital” (*¿Quién manda en el mundo? IV*, O.C, IV, 300).

continuaremos bajo su régimen, bien que en otra forma. Se refiere al peligro mayor que hoy amenaza la civilización. Como todos los peligros que amenazan a esta civilización, también éste ha nacido de ella: “es el Estado contemporáneo”, que en su forma extrema estatifica o anula la vida o el derecho a la privacidad o intimidad de los individuos<sup>851</sup>.

El proceso de rebelión sentimental de este nuevo tipo humano es *naturalísimo* a tenor del nuevo contorno o circunstancia vital. Ésta incita al hombre medio a sentirse perfecto en su vulgaridad o rebosante de plenitud vital en su más absoluta mediocridad:

“de puro mostrarse abiertos mundo y vida al hombre mediocre, se le ha cerrado a éste el alma. Pues bien: yo sostengo que en esa obliteración de las almas medias consiste la rebeldía de las masas en que, a su vez, consiste el gigantesco problema planteado hoy a la humanidad (...). Al hombre medio de nuestros días, al nuevo Adán, no se le ocurre dudar de su propia plenitud. Su confianza en sí es, como de Adán, paradisíaca. El hermetismo de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres (...), trasladarse al prójimo. Pero el alma mediocre es incapaz de transmigraciones –deporte supremo”<sup>852</sup>.

Cuando uno lee *La rebelión de las masas* tiene la impresión de que Ortega estuviera describiendo la actual situación del mundo, a saber, de rebelión por parte de unos y de falta del sentido de la responsabilidad por parte de otros<sup>853</sup>. Una situación de *crisis* en que

---

<sup>851</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 447. Ortega siempre se mantuvo al margen de cualquier tipo de extremismo: “Los extremismos han aparecido siempre en la historia cuando no se sabía qué hacer” (*La razón histórica*, O.C83, XII, 204).

<sup>852</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 416.

<sup>853</sup> Me parece oportuno comentar, aunque sea muy brevemente, algunas afirmaciones de Christopher Lasch. Éste, en su obra *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, dice que “hubo una época en que se sostuvo que la *rebelión de las masas* amenazaba el orden social y las tradiciones civilizatorias de la cultura occidental. Pero en nuestra época la principal amenaza no parece proceder de las masas sino de los que se encuentran en la cúspide de la jerarquía social (...). Cuando José Ortega y Gasset publicó *La rebelión de las masas*, traducida al inglés por vez primera en 1932, no pudo prever una época en la que sería más adecuado hablar de una rebelión de las élites. Escribiendo en la era de la Revolución bolchevique y el ascenso del fascismo y bajo los efectos de una guerra cataclísmica que había desgarrado Europa, Ortega atribuyó la crisis de la cultura occidental al dominio político de las masas. Hoy, sin embargo, son las élites las que han perdido la fe en los valores, o lo que queda de ellos en Occidente (...). Desde el punto de vista de Ortega, que muchos compartían en su época, el valor de las élites culturales estribaba en su voluntad de responsabilizarse de las estrictas normas sin las que la civilización es imposible. Vivían al servicio de exigentes ideales (...). El hombre de la masa, por el contrario, no necesitaba obligaciones, no entendía lo que éstas suponían, ni tenía sensibilidad para los grandes deberes históricos. Lo que hacía era defender los derechos del vulgo”. Lasch afirma que el hombre masa, resentido y satisfecho de sí mismo a la vez, rechazaba todo lo excelente, individual, competente y selecto. Era incapaz de someterse a dirección alguna. Lo que caracterizaba ante todo a la mente de la masa, tal como Ortega la describía, era, según Lasch, un odio mortal contra todo lo que no es ella misma. El hombre de la masa, incapaz de asombro y de respeto, era el niño mal criado de la historia de la humanidad. Me permito señalar, afirma Lasch, que “todos estos hábitos mentales son ahora más característicos de los niveles superiores de la sociedad que de los niveles inferiores o intermedios. Actualmente apenas puede decirse que la gente corriente se prometa un mundo de posibilidades ilimitadas. Hace tiempo que se ha esfumado la sensación de que las masas son las que dirigen la marcha de la historia (...). Las masas no sólo han perdido todo interés en la revolución; se puede demostrar que sus instintos políticos son más conservadores que los de sus

está sumido el hombre europeo contemporáneo. Sin embargo, el protagonista de la obra, el *hombre masa* rebelde, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo, se autocomplace, en muchos casos, en su mediocridad y no percibe ninguna situación de crisis<sup>854</sup>. Vive en un tiempo que se siente fabulosamente capaz de realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero al mismo tiempo se siente perdido en su propia abundancia. No es dueño de sí mismo. Con más medios, más saber y más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual o contemporáneo va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva.

La rebelión de las masas es una y misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo<sup>855</sup>. Pero “el reverso del mismo

---

autonombrados portavoces y supuestos liberadores (...). Ciñéndonos más al planteamiento de Ortega, estas clases tienen más desarrollado que sus superiores el sentido de los límites” (Véase Lasch, C.: *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 31 y ss). Me voy a permitir realizar una serie de matizaciones a las afirmaciones llevadas a cabo por Christopher Lasch. Considero que, en efecto, son las élites, pero masificadas o degeneradas, las que constituyen una amenaza, pues los destinos civilizatorios, económico-políticos y pedagógico-educativos, etc, dependen en muchos casos de algunas de ellas. De esta situación se percató Ortega. Creo que Christopher Lasch cuando habla de las masas o del hombre de la masa se refiere únicamente a los contingentes humanos que anidan en las clases media y baja (la clase obrera industrial, afirma Lasch, “en otro tiempo sostén principal del movimiento socialista, se ha convertido en un lastimoso vestigio de sí misma” (*ibid.*, p. 32)). Se le escapa a este autor que *masas*, a juicio de Ortega y de otros teóricos como Hannad Arendt o William Kornhauser, las hay en todas las clases sociales, siendo especialmente peligrosas las de las clases media y superior (el ejemplo del bárbaro especialista o personaje parcialmente ilustrado o competente es significativo a este respecto). Lasch hubiera acertado si se hubiera percatado que Ortega nos alerta sobre todo de la rebelión de las *élites* masificadas o caídas en degeneración, es decir, de la rebeldía de las masas con poderío técnico-científico, intelectual, político o educativo (Curiosamente Lasch atiende a este fenómeno del bárbaro especialista, pero no le presta la debida atención: “El propio Ortega admitía –afirma C. Lasch– “que el prototipo del hombre de la masa era el hombre de ciencia; el técnico, el especialista, el *ignoramus erudito*, cuyo dominio de su propio minúsculo rincón de universo sólo era superado por su ignorancia de todo lo demás. Pero este proceso no procede sólo de la sustitución del antiguo hombre de letras por el especialista, como sugiere el análisis de Ortega. Procede de la estructura intrínseca de la propia meritocracia” (*ibid.*, p. 43)). Ortega nos pone sobre aviso ante el avance de hombres parcialmente ilustrados y a la vez bárbaros o primitivos rebeldes en su sentido más peyorativo. Lasch sobre todo atiende al hombre de la masa de nivel medio o bajo económico-social. No ha captado en profundidad una de las ideas rectoras del pensamiento aristocrático que vertebra *La rebelión de las masas*, a saber: el peligro de los bárbaros competentes. Nos advierte Lasch de la rebelión de las élites superiores, sin caer en la cuenta que Ortega también aludía y denunciaba el imperio y rebeldía de aquéllas en su forma de pseudoélites o *masas* con *status* pero rebeldes, más peligrosas que la masa tal como se ha entendido comúnmente. He aquí la verdadera e innovadora aportación de Ortega y a ella nos dedicaremos en las páginas sucesivas.

<sup>854</sup>La rebelión del *hombre masa* es el tema concreto o el problema que plantea *La rebelión de las masas*. El cambio de *status* de las masas en la inevitable dialéctica masa-minoría constituye el carácter definitorio de la época (Hernández Sánchez, D.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 51).

<sup>855</sup>Toda una serie de factores político-sociales, económicos y jurídicos han fomentado el ascenso del nivel hitórico-vital. Este ascenso se resuelve en un crecimiento desorbitado de posibilidades materiales, políticas y vitales que favorecen la rebelión de las *masas*: “Europa no se ha americanizado (...). El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión de nivel vital han acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresita de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad (...). La subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y de posibilidades; todo lo contrario, pues, de que lo que oímos tan a

fenómeno es tremebundo; mirada por este haz, la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad”<sup>856</sup>. La rebelión de las masas no presenta por sí misma ninguna vertiente favorable. No hay que interpretar en este sentido la frase de Ortega. Todo lo contrario, nos hunde en una profunda crisis o desmoralización. No existe ninguna dimensión positiva asociada o inherente a la despótica actuación del hombre medio o masa rebelde en todos los ámbitos<sup>857</sup>, a no ser que atendamos a aquella potencialidad bienhechora que este tipo humano esconde siempre y cuando decida corregir sus errores, que son muchos<sup>858</sup>.

---

menudo sobre la decadencia de Europa (...). El imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba. La vida puede tener altitudes diferentes (...), se habla de la altura de los tiempos” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 385 s). En *La rebelión de las masas* hay cierta alusión a una posible decadencia que se traduce en términos de desesperación moral o vital. Ciertamente es que Ortega no es un pesimista al uso que no vea un halo de esperanza incluso en los momentos más críticos. Pero no es menos verdad que anunció una crisis en cadena que se traduce en la desmoralización radical o decadencia espiritual de Occidente si continuaba en el *mando el hombre masa rebelde*. La rebelión de las masas no ha provocado ninguna subida del nivel histórico, sino que es concretamente la consecuencia de la plenitud de los tiempos acontecida en el siglo XIX. Ortega comparte algunas de las preocupaciones de la literatura decadentista o de la decadencia y también coincide en parte con determinados autores como Spengler, Le Bon o Nietzsche, aunque se desmarque del pesimismo antropológico-cultural de estos últimos. Coincido con José Lasaga Medina, al que agradezco sus valiosos consejos, en que el pesimismo de Ortega es de nuevo cuño y no tiene nada que ver con las grandes edificaciones filosófico-científicas de la cultura moderna, sino que le preocupa la insuficiencia de lo que asoma por el horizonte (Véase Lasaga Medina, J.: “Minorías y masas en Ortega: ¿metafísica o política?”, en AA.VV: *Ensayos sobre filosofía contemporánea*, México, 2004, pp. 129 y ss).

<sup>856</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 455. La rebelión de las masas “presenta doble vertiente (...), una doble interpretación, favorable y peyorativa. Y este equívoco no reside en nuestro juicio sino en la realidad misma. No es que pueda parecernos por un lado bien, por otro mal, sino que en sí misma la situación presente es potencia bifronte de triunfo o de muerte” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 421). En cualquier caso, volvemos a tomar contacto, afirma Ortega, con las dificultades, peligros, escaseces o limitaciones que nos impone nuestra más cercana e inexorable circunstancia.

<sup>857</sup>Consciente de la importancia de la descripción en la antropología fenomenológica, Ortega, nos dice Orringer, dedica la mayor parte de su libro a la descripción de la rebelión del hombre medio, vista desde múltiples perspectivas. Ortega describe los aspectos positivos de la rebelión –subida o madurez de la vida histórica– y también los aspectos negativos, que Orringer cifra en siete, a saber: el intervencionismo público de las masas actuales, su antiliberalismo y antihistoricismo, ingratitud, excesivo especialismo, insaludable dependencia del Estado y desmoralización histórica (Véase Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº12, 1981, p. 10). Considero, no obstante, que la rebelión de las *masas*, contra lo que afirman Orringer u otros autores, no presenta ningún aspecto o faz positivo, si entendemos por tal algún aspecto o hecho favorable asociado a las masas en rebeldía y que éstas hayan provocado. Es la propia rebelión de las masas la que es consecuencia de todo un ambiente favorable puesto a su disposición sin esfuerzo alguno.

<sup>858</sup>Ortega destaca en última instancia que este hombre masa “es pura potencia del mayor bien y del mayor mal” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 403 y ss), pues con él todo es posible, lo mejor y lo peor. Sirva como ejemplo el caso del hombre masa que a su vez es un reconocido científico. Éste hace avanzar la ciencia sin contacto, al mismo tiempo, con el resto de parcelas científicas a no ser para imponer en ellas su vulgar opinión. Es un ser ilustrado, *noble* en su órbita de trabajo, pero al mismo tiempo puede llegar a comportarse de manera petulante, sobre todo cuando se cree sabio en aquellas artes o campos del conocimiento que escapan a su nivel de competencia. De este asunto nos ocuparemos en el apartado dedicado al análisis de la dimensión técnica del aristocratismo orteguiano en este tercer periodo.

El hombre masa, tal cual nos lo presenta Ortega, acentúa la vertiente negativa o peyorativa que de por sí presenta el curso de los acontecimientos. Una muestra de que a Ortega le preocupa sobre todo la catástrofe que en los destinos civilizatorios puede llegar a provocar la tiranía del hombre masa rebelde es el siguiente texto de *La rebelión de las masas*:

“Dejarse deslizar por la pendiente favorable que presenta el curso de los acontecimientos y embotarse para la dimensión de peligro y mal cariz que aun la hora más jocunda posee, es precisamente faltar a la misión de responsable (...), parece lo más urgente subrayar el lado palmariamente funesto de los síntomas actuales. Es indudable que en un balance diagnóstico de nuestra vida pública los factores adversos superan con mucho a los favorables si el cálculo no se hace tanto pensando en el presente como en lo que anuncian y prometen. Todo el crecimiento de posibilidades concretas que ha experimentado la vida corre el riesgo de anularse a sí mismo”<sup>859</sup>.

Se ha reparado muy poco en este valioso fragmento de *La rebelión de las masas* cuando es de una importancia desmedida. Esa adversa situación a que estamos abocados también responde a la desvirtuación, errónea asimilación o concepción de toda una serie de logros político-sociales y económico-materiales que diversos factores como la democracia liberal o la técnica científica han posibilitado en el siglo XIX. Estos logros constituyen la faz positiva que acompaña el fenómeno de la rebelión de las masas que por sí mismo nos conduce, salvo que se ponga remedio, a un desastre civilizatorio o al menos a una etapa de crisis general. Es cierto que Ortega afirma que no sabe “por qué solemos entender la palabra *crisis* con un significado triste. Crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor”<sup>860</sup>. Afirmemos con Ortega que de momento todo es posible, lo mejor y lo peor, en una época que, aunque se cree superior a todas las anteriores, ha dejado atrás la *plenitud de los tiempos*, la completa *madurez de la vida histórica*, que caracterizó al siglo XIX europeo con sus progresos en el campo científico-tecnológico y socio-político<sup>861</sup>. Todos estos logros

---

<sup>859</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 423.

<sup>860</sup> ¿*Por qué se vuelve a la filosofía?*, O.C, IV, 332.

<sup>861</sup> Nuestro tiempo “no es la *plenitud de los tiempos*, y, sin embargo, se siente –afirma Ortega– “sobre todos los tiempos sidos y por encima de todas las conocidas plenitudes”. Nuestra época cree, afirma Ortega, ser más que las demás, y a la par “se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía (...), más que los demás tiempos e inferior a sí misma. Fortísima pero a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas”. Nuestro tiempo, afirma Ortega contundentemente, se caracteriza por una extraña presunción de ser más que todo otro tiempo pasado; más aún, “por desentenderse de todo pretérito” (Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 393 y ss). Ortega, como afirma Dezso Csejtei, considera su época como una época después de la modernidad. Esta época histórica que se halla después de la modernidad está penetrada hasta su meollo por la rebelión de las masas como un estado fundamentalmente ahistórico y antihistórico. La rebelión de las masas es antagonista de la historia en dos puntos: por una parte rechaza el pasado, la cultura, la



científico-técnicos y político-jurídicos dan forma a la vertiente favorable que acompaña el fenómeno de la rebeldía del hombre masa a mediados-finales del siglo XIX<sup>862</sup>. Un fenómeno finisecular que puede ser tránsito a una nueva organización de la humanidad, si se aprende de él. De lo contrario, puede ser una catástrofe en el destino humano<sup>863</sup>. Digamos con Ortega nuevamente que todo es posible.

Ortega llegará a afirmar que incluso la *plenitud de los tiempos* o “pléroma” – entendido en términos de confort y superávit material<sup>864</sup> – supuso que esos tiempos fueran para siempre “inmóviles, paralíticos (...) congelados”<sup>865</sup>. Unos tiempos de *plenitud* que prepararon la rebelión del *hombre masa* y también, no lo olvidemos, la deserción de

---

tradición en su totalidad como una carga inútil. El señorito satisfecho derrocha los tesoros del pasado con una ligereza culpable. Por otra parte se trata del conflicto todavía más profundo de que el hombre masa se arrostra no sólo al pasado, sino también al futuro, no tiene ninguna perspectiva o proyecto lejano (Csejtei, D.: “*La rebelión de las masas* visto a la luz de la poshistoria”, en Capellán de Miguel, G. Y Ajenjo Bullón, X. (Ed.): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, IV, Jornadas de Hispanismo filosófico, Santander, 2000, p. 317).

<sup>862</sup>La libertad jurídica y la riqueza económica son sólo dos efectos o manifestaciones de la libertad genérica y la riqueza vital. La vida es abundancia, término que expresa la relación hiperbólica entre las posibilidades y las necesidades. Hay más cosas, más posibles haceres que los que se necesitan. Comienza, afirma Ortega, “la luxuria o lujo. *Ipsa facto* el individuo se encuentra con que vivir es un problema totalmente distinto de lo que era en la etapa arcaica. Entonces era un atenerse a lo que hay (...), lo imprescindible”. Mas ahora el problema es casi inverso: tener que optar entre muchas posibilidades. Hay que elegir. Esto es una verdad indubitable. Pero Ortega afirma que en la vida rica, el hombre se queda sin raíces en nada, “suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades (...). En las épocas de libertad vive el hombre sobre la base de una emoción de petulancia y prepotencia”. Sin embargo, la vida humana es siempre inseguridad. Así la inseguridad del hombre libre y prepotente “es sumamente curiosa: es el no saber qué hacer de puro poder hacer muchas cosas y la impresión de perderse –conciencia de perdimiento y naufragio en la abundancia–, de volatilizarse en meras posibilidades” (Véase *Filosofía y época de libertad*, O.c83, IX, 415 y ss). Véase también *Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 129 y ss.

<sup>863</sup>Ahora recoge Europa –afirma Ortega– “las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embaldado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces. En este ensayo se ha querido dibujar un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido (...). El hombre masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 498).

<sup>864</sup>Como afirma C. Lasch, “es innegable que las ventajas de la vida moderna siguen estando muchos más repartidas que antes de la revolución industrial. Ortega pensaba en esta democratización del confort, cuando habló del ascenso del nivel histórico. Como a muchos otros, a Ortega le impresionaba la nunca antes vista abundancia generada por la división moderna del trabajo, la transformación de artículos de lujo en bienes necesarios, y la popularización de niveles de confort y comodidad antes exclusivos de los ricos. Estos hechos –los frutos materiales de la modernización– no se cuestionan. En nuestra época, sin embargo, la democratización de la abundancia (...) ha dado paso a una fase completamente distinta en las que las desigualdades ancestrales están volviendo a establecerse” (Lasch, C.: *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 34). No se confunda el aumento, “y aun la abundancia de medios, con la sobra. En el siglo XIX aumentaban las facilidades de vida, y ello produce el prodigioso crecimiento –cuantitativo y cualitativo– de ella (...). Pero ha llegado un momento en que el mundo civilizado, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, adquiriría un cariz sobrado, excesivamente rico, superfluo. Un solo ejemplo de esto: la seguridad que parecía ofrecer el progreso (= aumento siempre creciente de ventajas vitales) desmoralizó al hombre medio, inspirándole una confianza que es ya falsa, atrofica, viciosa” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 436, nota a pie).

<sup>865</sup>*A historia de la filosofía de Émile Bréhier*, O.c83, VI, 417.

las minorías rectoras<sup>866</sup>. Ahora es la *masa* la que ha tomado el timón de la sociedad, pero la masa no se dirige, sino que gravita a donde la lleva “su peso bruto; por eso es ésta una de las épocas (...) en que la historia va más a la deriva de su mecánica irracional y se halla menos en su propia mano”<sup>867</sup>. El siglo XIX ha mimado al *hombre medio* y le ha allanado el camino en sus pretensiones de rebeldía contra todo principio superior o minoritario en todo orden:

“Nadie, creo yo, deplorará que las gentes gocen hoy en mayor medida y número que antes, ya que tienen para el ello el apetito y los medios. Lo malo es que esta decisión tomada por las masas de asumir las actividades propias de las minorías, no se manifiesta, ni puede manifestarse, sólo en el orden de los placeres, sino que es una manera general del tiempo”<sup>868</sup>.

Es suicida el retorno a formas de vida inferiores a la del siglo XIX con su magnífico superávit vital, pero no se puede obviar que este siglo debió padecer ciertos vicios radicales, ciertas constitutivas insuficiencias cuando ha engendrado una casta de

---

<sup>866</sup>La deserción de las minorías también se puede interpretar en términos de degeneración. Prueba de ello es el siguiente párrafo donde afirma Ortega: “es característico del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo –y el saber del vulgo es irracional–. Así en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la cualificación, se advierte el progresivo triunfo de los pseudointelectuales, incualificados, incalificables y descalificados por su propia contextura” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 378). Se es intelectual en la medida en que se sea voluptuoso de problemas teóricos, de ideas. La actitud de ascetismo ante las ideas –eludirlas, reducir al mínimo su contacto o manoseo– es, afirma Ortega, “característica del pseudointelectual. Ya verán ustedes cómo éste se las arregla para adoptar lo antes posible, frente a problemas teóricos, posturas políticas o religiosas o morales o prácticas. No cometerá nunca el pecado congénito al intelectual, el pecado de que éste nace, que le nutre, que le justifica: la delectación morosa en el problema como tal” (*Orígenes del español*, O.C, IV, 119). El hombre “culto” o el pseudointelectual corre el riesgo de perderse en “la manigua de sus propios saberes, acabando por no saber cuál es su auténtico saber. Este es el caso del *hombre medio o masa* actual, que ha recibido tantos pensamientos que no sabe cuáles de entre ellos son los que efectivamente piensa (...), y se habitúa a vivir de pseudocreencias, desde lugares comunes a veces (...) intelectualísimos, pero que falsifican su existencia. De aquí la inquietud, la alteración profunda que arrastran en secreto de sí mismas tantas vidas de hoy (...), el vacío de tanto destino personal” (*En torno a Galileo*, O.c83,V, 87). Es intelectualmente masa, afirma Ortega, “el que ante un problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 411). Y en otro escrito Ortega afirma que “hoy ser intelectual no es nada particular. Hoy, en efecto, es todo el mundo un tanto o un cuanto intelectual”. Y también dice Ortega que “el saber mismo, la fruición intelectual ha dejado de ser, como fuera hasta hace poco, una *performance*, un ejercicio de destreza y virtuosismo frente al cual sólo quedaba a la gente el papel de espectadores encargados de presenciar la acrobacia, de admirar y ovacionar a sus autores” (*Boletín número 1 del Instituto de Humanidades*, O.c83, IX, 444 s). Lo que caracteriza a nuestra época, como muy acertadamente afirma Raymond Aron, “es la rebelión de las masas. Rebelión debida tanto a la deserción de las élites como a las pretensiones de los hombres masa (Véase Aron, R.: “Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*”, en *ABC literario*, Madrid, 1988, p. 8).

<sup>867</sup>*Revés de almanaque*, O.C, II, 810 . En este trabajo Ortega analiza en muy pocas palabras a qué responde, entre otras cosas, la rebelión de las masas. También centra su atención en la importancia que presenta el hecho de la deserción de las minorías en el siglo XX.

<sup>868</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 379.

hombres –los hombres masa rebeldes– que ponen en peligro los principios civilizatorios mismos a que debieron la vida. Si este tipo humano rebelde sigue dueño de Europa, en tan sólo unos años, advierte Ortega, nuestro continente apostará definitivamente por la barbarie o la decadencia<sup>869</sup>. Las técnicas jurídicas y materiales se volatilizarán, la actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua, escasez o impotencia angustiosa; en verdadera decadencia<sup>870</sup>. Porque la rebelión de las masas es una y misma cosa “con lo que Rathenau llamaba la *invasión vertical de los bárbaros*”<sup>871</sup>.

En síntesis, *La rebelión de las masas* recoge todas enseñanzas de Ortega a nivel político, sociológico, histórico, filosófico, antropológico, psicológico y ético. Desmenuzar la obra de Ortega en todas estas dimensiones me ha obligado no sólo a leer sus trabajos, sino también a releerlos en innumerables ocasiones. La relectura define una nueva época en la vida. Se vuelve a pasar sobre los mismos paisajes, pero desde otra altura, como si se tratase de la trayectoria de una espiral. Con su habitual brillantez nos dice Ortega:

“En la relectura aparece, por vez primera ante nosotros, como en una placa sometida al revelador, la estructura estética, la anatomía puramente poética. Al releer somos más activos que al leer. Por esta razón se relee mucho más despacio que se leyó. Junto a cada línea del libro aparece otra ideal que señala lo que la otra debió ser. A veces, muy pocas, coinciden ambas. Vamos haciendo nosotros la obra. En rigor hacemos más que el autor porque primero deshacemos lo que él compuso y luego reconstruimos dos, la suya y la que debió ser. Releer es criticar. Criticar no es censurar o aplaudir, es comprender, y comprender, reegrendar. Dudo mucho de que se comprenda una sola frase de manera plenaria si antes no se ha deshecho, retrayéndola al plasma informe de espíritu que fue en su principio para luego reproducir su génesis, verla

---

<sup>869</sup>En *La rebelión de las masas* Ortega afirma que éste es un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante que destaca por su estilo primitivo y el anuncio de que unos cuantos europeos van a resolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía. El ataque a fondo, advierte Ortega, “vendrá en forma que el hombre masa no pueda precaverse contra él, lo vea ante sí y no sospeche que aquello es el ataque a fondo. El nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el pasado humano; pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura ni produzca otro nivel más elavado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 437).

<sup>870</sup>Eso que llamamos civilización, “todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos con que solemos contar y que en efecto constituyen el repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó con una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración” (*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 90).

<sup>871</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 403.

articularse hasta recobrar la forma inevitable que en el libro tiene. Sólo conocemos bien a nuestros hijos, a los que vemos en *status nascens*<sup>872</sup>.

Quizá porque no se ha releído lo suficiente *La rebelión de las masas*, ha pasado desapercibido que ésta tiene una segunda parte. En esta segunda parte, Ortega vuelve a manifestar su europeísmo, que es junto con el advenimiento de las masas el tema principal de libro, pues ambos temas se encuentran inextricablemente unidos. Llegará a molestarle incluso el éxito de su análisis del hombre masa frente al aparente olvido de las ideas europeístas anunciadas en el libro<sup>873</sup>. En 1954 Ortega advierte que se ha reparado poco en la segunda parte de su libro, como si en él sólo se hablase de las masas<sup>874</sup>. La primera parte ya ha sucedido o se ha cumplido, mientras que la segunda, afirma Ortega, ya está sucediendo y queda subsumida en la pregunta *¿Quién manda en el mundo?*.

### 3.3.2.— Las interferencias de la política en el análisis del fenómeno de la rebelión de las masas

La mayoría de los estudiosos del pensamiento de Ortega coinciden en señalar que en *La rebelión de las masas* aquél no realiza un análisis estrictamente político. Comparto plenamente este parecer. Pero también considero que a Ortega le preocupa la situación política de Occidente, sobre todo porque se ha adueñado de la misma el nuevo *hombre masa* rebelde. Éste también extiende su poder a la esfera política haciendo de ésta, en muchos casos, un ámbito rebosante de irracionalidad.

En la sociedad contemporánea han penetrado en la política los irracionalismos del hombre masa declarado en rebeldía. El aparato de masa de la Democracia incorpora

---

<sup>872</sup>Lectura y relectura, O.C., IV, 16 s.

<sup>873</sup>Véase Hernández Sánchez, D.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 51.

<sup>874</sup>En mi libro *La rebelión de las masas* —afirma Ortega— “se habla de muchas otras cosas que no son las masas” (*Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual*, O.c83, IX, 740).

la irracionalidad a puestos donde sería necesaria la dirección racional<sup>875</sup>. Esta situación responde al fenómeno de la *democratización negativa* o ilegítima que no sólo ha preocupado a Ortega, sino también a otros autores como por ejemplo al sociólogo húngaro Karl Mannheim:

“Tan pronto como las masas penetran por cualquier camino en la política se convierte en asunto público su insuficiencia espiritual y ante todo su insuficiencia en el terreno de la formación política (...). El hecho de que cada vez penetre más en la esfera de la política lo irracional de la psique del *hombre masa* no tiene causas psicológicas, sino sociológicas (...). Es tarea de la sociología mostrar en qué lugares pueden penetrar esos irracionalismos, en una Sociedad dada, y qué función y forma social toman ahí (...). Nuestra gran Sociedad industrial no está ella misma racionalizada según su estructura orgánica objetiva. Incluso crea espacio para la irracionalidad política en forma de empleo de poder”<sup>876</sup>.

*La rebelión de las masas* nos conduce a valorar especialmente esta situación de irracionalidad latente en la esfera política. Pero la grandeza de la obra radica en que nos ha advertido de una irracionalidad que se extiende a todos los ámbitos vitales en que anida el hombre masa. Su lectura, sin embargo, ha quedado en muchos casos reducida a su dimensión política. Esta es la visión con que normalmente se han leído muchos de los escritos de Ortega<sup>877</sup>. Es comprensible hasta cierto punto que en aquella época, años 30, se llevara a cabo una lectura política de *La rebelión de las masas*, pues el libro vivió en una época de *polítización* o *politicismo integral*. Es decir, en un tiempo en que todo —lo político y lo que no lo es— se toma políticamente y como si fuera político. Todo se reduce a una *única cuestión*, a saber, averiguar si algo o alguien es, como afirma Julián Marías, de derechas o de izquierdas<sup>878</sup>. Una de las cosas “que ahora se dicen es que todo el mundo tiene que hacer política *sensu stricto*. Lo dicen, claro está, los que no tienen otra

---

<sup>875</sup> Este fenómeno de rebosante irracionalidad camina de manera paralela al proceso de *proletarización de la intelectualidad*: “En el mercado del trabajo intelectual aparecen más hombres de los que necesita la Sociedad para sus funciones intelectuales. Pero la verdadera importancia de este exceso no está solo en la desvalorización de las profesiones espirituales, sino en la devalorización del espíritu mismo en la opinión pública. Piensa el profano que el espíritu ha sido siempre valorado por sí mismo. Pero una ley sociológica proclama que el valor social del espíritu se rige según la validez social de quienes lo producen” (Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Leviatán, 1958, p. 84).

<sup>876</sup> Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Leviatán, 1958, pp. 50 s. Esta situación es peligrosa. Con los medios de la Democracia se cumple entonces lo contrario de lo que era el sentido originario de la democratización: la ilustración política de las masas. Aquí tenemos de nuevo “ante los ojos el proceso que en otro lugar caractericé más precisamente como *democratización negativa*” (Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Leviatán, 1958, p. 50).

<sup>877</sup> Véase López Frías, F.: *op.cit.*, p. P. 123.

<sup>878</sup> Véase Marías, J.: “Introducción” a Ortega Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 12.

cosa que hacer”<sup>879</sup>. Es manifiesto el peligro que conlleva un tipo de política de condición morbosa o frenética que lo gobierne todo. Esta situación se resuelve en *politicismo integral*, en la absorción de todas las cosas y de todo hombre por el espectro político. Se trata de una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión del nuevo *hombre masa*. La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión o de conocimiento. En su interior no hay más que política, exorbitada o frenética, fuera de sí. Este tipo de política pretende suplantar al conocimiento, a la religión o a la sabiduría, únicas cosas aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política radical o en exceso vacía al hombre de soledad e intimidad y por eso “la predicación del *politicismo integral* es una de las técnicas que se usan para socializarlo”<sup>880</sup>.

A Ortega le interesa de los problemas políticos sobre todo su raíz social, es decir, le seduce un nivel más profundo que el de la política<sup>881</sup>. De ahí que la terminología de *La rebelión de las masas* no sea exclusivamente política y que no aluda principalmente al poder político, sino sobre todo al poder social de una minoría selecta o ejemplar. Aunque le interesa el devenir político de Occidente, sin embargo el tema por el que Ortega muestra interés “en estas páginas es políticamente neutro, porque alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus disensiones”<sup>882</sup>. No se puede ser más explícito:

“Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo —afirma Ortega— es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado intelectual es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser

<sup>879</sup> *Prólogo para franceses*, O.C, IV, 364. Una de las cosas que más indigna a ciertas gentes es —afirma Ortega— “que una persona no se adscriba al partido que ellas forman ni tampoco al de sus enemigos, sino que tome una actitud trascendente de ambos, irreductible a ninguno de ellos (...), y para esas gentes nada hay más intolerable. Yo creo, por el contrario, que esa exigencia de que todos los hombres sean partidistas es uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo”. El imperativo del partidismo, “gozó en los últimos veinte años de gran influjo hasta el punto de caracterizar ese periodo que incluye a la hora presente”. Ortega proclama abiertamente “no ser hombre de partido” (*No ser hombre de partido*, O.C, IV, 306).

<sup>880</sup> *Prólogo para franceses*, O.C, IV, 365. Pero Ortega advierte que la política dejará de estar en el centro de la vida humana y volverá al fondo “del cuadro vital (...). El hombre vacará entonces a otros entusiasmos y angustias” (*¿Instituciones?*, O.C, IV, 658).

<sup>881</sup> Véase Marías, J.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 13. Julián Marías, no obstante, sostiene, y coincido con él, que *La rebelión de las masas* presenta una significación política, mucho mayor hoy que la de casi todos los libros de política del último medio siglo, pero esto es así por haber tomado los problemas políticos en su raíz social. Sin embargo, realizar una lectura exclusivamente política de este importante libro de Ortega nos aboca a una interpretación parcial, incompleta, o como dice Marías, políticamente insuficiente (Véase Marías, J.: “La rebelión de las masas, un libro de filosofía”, en *Cuadernos de comunicación*, México, n°s 11-12, 1976, p. 12).

<sup>882</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 433.

imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral. Además, la persistencia de esos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la realidad del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías”<sup>883</sup>.

El primer capítulo de *La rebelión de las masas* advierte de la inconveniencia de dar un significado exclusiva o primariamente político a la palabra *rebelión*, *masas*, *poderío social*, etc.<sup>884</sup>. La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende “los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar”<sup>885</sup>. Ortega desmarca su pensamiento *elitista* de una significación exclusivamente política. Y también muestra que la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual o moral. En ningún momento su pensamiento sobre el binomio minoría selecta-masa adquiere un significado exclusivamente político. No se trata de una élite detentadora del poder. Así lo han reconocido también Julián Marías, Jaime de Salas Ortueta, Ignacio Sánchez Cámara, Domingo Hernández Sánchez o Thomas Mermall, etc.<sup>886</sup>. No se puede hablar en ningún caso de que el aristocratismo orteguiano presente una dimensión estrictamente política. Pero no es menos cierto, como ya he apuntado en los capítulos anteriores, que su teoría sobre la excelencia o vida noble (esforzada o autoexigente), tal y

---

<sup>883</sup> *Prólogo para franceses*, O.C, IV, 364.

<sup>884</sup> Como afirma muy acertadamente Nelson Orringer, Ortega pide a sus lectores que suspendan todo prejuicio político que pueda mediatizar su noción de la palabra masa. El libro más célebre de Ortega no es exclusivamente teoría política, aunque Ortega contribuye activamente al florecimiento de esta ciencia (Véase Orringer, N. R.: “Reducción fenomenológica y razón vital”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, p. 37).

<sup>885</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 375.

<sup>886</sup> Thomas Mermall considera que “la minoría selecta de Ortega no es una minoría política detentadora del poder sino, como ha puesto de relieve Sánchez Cámara, una minoría ejemplar (...). Por consiguiente, los problemas sociales con los que se enfrenta Ortega no son estructurales ni políticos – exclusivamente– sino esencialmente culturales y morales, y las minorías ejemplares portadoras de valores son los medios de perfeccionamiento de la sociedad”. Para este autor la confusión entre minorías ejemplares y minorías de poder en la obra más conocida de Ortega procede de que éste no lleve “a cabo una distinción adecuada entre minoría cualificada-competente y minoría egregia. La competencia no garantiza la nobleza y menos la apertura mental, según ha demostrado el autor con el ejemplo de científico-especialista; por otra parte tampoco es la nobleza, el espíritu esforzado y refinado, necesariamente signo de competencia. De modo que cuando el autor habla de una minoría directora especialmente cualificada, el lector apenas tiene idea clara del papel social específico de la minoría selecta” (Véase Mermall, T.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, editorial Castalia, 1999, p. 55). Es cierto que la competencia en un hombre no es sinónimo de nobleza, pero contribuye a ella siempre y cuando quede circunscrita a su propio campo de acción. La nobleza requiere la persecución de la perfección a través de la sumisión a normas superiores. De ahí las críticas de Ortega al *bárbaro especialista* por imponer la *excelencia* de la que presume en su campo de estudio en otras esferas para las que no está cualificado ni ética ni profesionalmente. La competencia, aunque por sí sola no basta, conduce a la nobleza como vida esforzada.

como aparece en *La rebelión de las masas*, puede llegar a tener manifestaciones en la órbita de la política, como apunta el siguiente párrafo de *La rebelión de las masas*:

“Existen en la sociedad operaciones, actividades, funciones del más diverso orden, que son, por su misma naturaleza, especiales, y consecuentemente no pueden ser bien ejecutadas sin dotes también especiales. Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso, o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos. Antes eran ejercidas estas actividades especiales por minorías calificadas (...). La masa no pretendía intervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría congruentemente que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social (...). La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella”<sup>887</sup>.

En este momento Ortega se muestra preocupado ante el hecho de que las masas se dediquen a ocupar los lugares que no les corresponden y, sobre todo, que ejerzan funciones políticas para las que no están capacitadas o cualificadas. A esta situación también ha contribuido la fácil accesibilidad de las élites (políticas, intelectuales, culturales, etc.) en el mundo contemporáneo. Cuando las élites son de fácil acceso, como ocurre en las sociedades europeas actuales, las masas ejercen cierta presión sobre aquéllas para adaptarlas a la voluntad general transitoria. Las masas están dispuestas a aprovechar la oportunidad que les brindan las élites accesibles para imponer sus normas de masa a toda las esferas de la sociedad en forma incontenida, favoreciendo de este modo una creciente mediocridad. La presión que la masa ejerce sobre las élites impide que éstas logren cumplir con sus funciones creativas y sustentadoras de valores. Son muchos los autores que afirman que el sistema es inoperante, pues no prevé la separación entre capaces e incapaces, y por lo tanto el mérito en cualquier esfera de la vida social no es susceptible de ser descubierto, desarrollado ni protegido. En una situación de esta índole, las élites no pueden ser creadoras ni tampoco ejercer influencia profunda en la sociedad. Pero únicamente ellas están en condiciones de desempeñar esas funciones superiores<sup>888</sup>.

Hay ciertas funciones sociales, y entre ellas las funciones políticas, que requieren la presencia de los individuos más especialmente dotados o cualificados<sup>889</sup>. No sé hasta qué punto podríamos seguir a Mosca cuando dice que las minorías gobernantes “están constituidas por lo común de una manera tal, que los individuos que las componen se

---

<sup>887</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 379.

<sup>888</sup> Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de las sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 26 y ss.

<sup>889</sup> Véase Mosca, G.: *La clase política*, México, F.C.E., 1984, p. 122.



distinguen de la masa de los gobernados por ciertas cualidades que les otorgan cierta superioridad material e intelectual, y hasta moral”<sup>890</sup>. No es el caso de la Europa de comienzos del siglo XX, donde acontece el imperio político de las *masas* o de lo *mostrenco común* de que presume el nuevo hombre masa. Un claro ejemplo lo encontramos en los movimientos políticos fascista (Benito Mussolini en Italia), bolchevique (Lenin o Stalin en Rusia) y nacionalsocialista (Hitler en Alemania)<sup>891</sup>. Estos tres movimientos de masas favorecen una política radical estatal. A nivel político estos regímenes suponen la quiebra definitiva de las instituciones democrático-liberales. Estas son las únicas capaces de defender jurídicamente al individuo como ente con un valor único e inalienable frente a los peligros del mundo en torno. Para qué queremos instituciones, normas o principios de humana convivencia que regulen nuestra conducta y nos protejan, se preguntará seguramente el hombre masa o la masa rebelde. Ésta no ve por ningún lado peligros o dificultades de ningún tipo y se funde con el mundo, que para el hombre masa es todo facilidad. La crisis es considerable y de ella da buena cuenta el activismo de ese nuevo tipo humano rebelde de condición antiliberal. El hombre masa no respeta la libertad personal o individual. Sólo atiende a los comportamientos y *proyectos* en masa. La rebelión de las masas responde a un período de crisis e ilegitimidad en tanto que se produce la quiebra del Estado liberal<sup>892</sup>. A esa crisis o quiebra han contribuido toda una serie de regímenes totalitarios o dictatoriales liderados por una personalidad autoritaria e irracional, despótica, que responde a la figura del *hombre masa* en uno de sus haces. Hitler, Stalin o Mussolini son tres típicos representantes de estos movimientos de masas que sólo obedecen a la acción directa en el marco de un Estado portentoso<sup>893</sup>. La

---

<sup>890</sup>*ibid.*, p. 110.

<sup>891</sup>Ortega se ocupa de señalar la hora extremada y extremista del ultra o hipernacionalismo de la Alemania de Hitler (Véase *Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 298).

<sup>892</sup>Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 153.

<sup>893</sup>Ortega reflexionó sobre el significado del fascismo en la política contemporánea: “El fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opuestos. Afirma el autoritarismo, y a la vez organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito (...). El fascismo y los productos similares de otras fábricas aparecen de hecho combatiendo las fuerzas que solían llamarse liberales y democráticas”. El fascismo es un partido autoritario, confusamente antidemocrático; nacionalista y, sobre todo, revolucionario. El fascismo presenta como principales caracteres la violencia y la ilegitimidad. Es el fascismo ilegitimista, en un sentido privativo. Todo movimiento revolucionario se adueña del poder ilegitimamente; pero lo curioso en el fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegitimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto le diferencia, afirma Ortega, “radicalmente de todos los demás movimientos revolucionarios (...). No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira ni siquiera a ser legítimo. Esta es, a mi juicio, su gran originalidad, por lo menos su peculiaridad, su profundidad y su virtud. Hoy todo el mundo presiente que las formas establecidas de democracia y liberalismo han degenerado hasta convertirse en meros vocablos. El

solución a todo este fenómeno político radica en iniciar una política absolutamente limpia y sin anacronismos: “La política de halago a las masas, a cualquier masa, está terminando en el mundo. El fascismo y el nacionalsocialismo son su última manifestación, y a la par, el tránsito a otro estilo de organización popular”. Hay que ir más allá de ellos y evitar su imitación. Un pueblo que imita es, en opinión de Ortega, un pueblo vil<sup>894</sup>.

### 3.3.3.– Las dos perspectivas del análisis del fenómeno de la masificación: de la aparición de las multitudes (perspectiva cuantitativa) a la disección del hombre masa (perspectiva cualitativa)

Ortega va a abordar el estudio del fenómeno de la masificación desde dos perspectivas radicalmente diferentes y complementarias: por un lado, la perspectiva *cuantitativa*, que interpreta la masificación como el fenómeno de las multitudes o de las aglomeraciones; por otro, la perspectiva *cualitativa*, que interpreta la masificación como el surgimiento del hombre masa.

En primer lugar, abordaré el fenómeno de la masificación desde la perspectiva cuantitativa. La era de las multitudes o de las muchedumbres –célebre expresión de Gustave Le Bon<sup>895</sup>– constituye el nuevo estado de la humanidad que amenaza el

---

fascismo ha tenido la resolución de declarar ese secreto y comportarse en consecuencia. Por eso ha vencido (...). Su aparente fuerza consiste realmente en la debilidad de los demás” (Véase *Sobre el fascismo, sine ira et studio*, O.C, II, 608 y ss). Ortega insiste en esta idea de *La rebelión de las masas*: “Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres masa (...). Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construido –no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. Él se limita a usarlo incontinentemente, y (...) es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 451). En su apuesta por la planificación de la sociedad para la libertad, Karl Mannheim considera que los fascistas destruyen los valores de la civilización occidental y abolen la libertad, la democracia y el respeto a la personalidad (Véase Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 195). El hombre masa encuentra cobijo en el terrorismo o activismo de los movimientos totalitarios (Véase Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 414).

<sup>894</sup>Véase *Viva la República*, O.C, V, 286.

<sup>895</sup>Karl Mannheim censura la no distinción entre grupo y masa activa en autores como Le Bon u Ortega. Fue un gran error “de ciertos psicólogos, como Le Bon y sus seguidores, levantar sospechas sobre toda asociación de muchos llamándola masa o multitud. Esto corresponde a la actitud de la élite de otros días, que la llevó a perder toda fe en la sociedad moderna sólo porque grupos nuevos pretendían participar de la civilización. El representante más interesante de tal actitud es Ortega y Gasset en su *Rebelión de las masas*, libro que, no obstante su gran interés, sufre de la limitación aludida. Al identificar estos pensadores el aumento de los números con la masa, impiden una distinción concienzuda entre las diferentes posibilidades en las formas de integración de los grupos.

ineludible, aunque debilitado, orden jerárquico de la sociedad contemporánea. Las jerarquías personales o sociales relajan su dominio. Predomina la uniformidad o la estandarización, en suma, la ley de la mediocridad o de la masificación: lo que es común a todos se mide por el mismo rasero de quienes poseen lo menos. El alma colectiva coloniza el alma individual. Las diferencias entre tipos humanos quedan abolidas.

La masificación se nos presenta como un fenómeno enigmático y universal. La masa, como afirma Canetti, aparece ahí donde antes no había nada. Siempre ha habido multitudes, invisibles e inaudibles. Pero por una especie de aceleración de la historia, rompieron sus trabas y dejaron de ocupar un papel secundario como hasta entonces. Se rebelaron, volviéndose visibles y audibles. De pronto, todo se llena de gente. Muchos no saben qué ha ocurrido, pero sí tienen prisa por estar allí donde está la mayoría. El movimiento de unos contagia a los otros. Tienen una meta, a saber, el lugar donde se ha congregado la mayoría de la gente o de la multitud<sup>896</sup>.

¿Qué es una multitud o masa en sentido cuantitativo? Una masa es un conjunto transitorio de individuos iguales y anónimos. En su seno las ideas o las emociones de cada uno tienden a expresarse espontáneamente. Una multitud o masa es el animal social que ha roto su correa. Las prohibiciones de la moral han sido barridas, junto con las disciplinas de la razón o de la conciencia. Las masas exteriorizan en la acción, a menudo violenta, sus sueños o sus pasiones, del delirio al martirio<sup>897</sup>. Se trata de un grupo humano en efervescencia, un constante hormiguear. Tal es la multitud. También nos referimos a una fuerza indomable o ciega, capaz de superar todos los obstáculos, de desplazar montañas o de destruir la obra de los siglos. Las multitudes son conglomerados de individuos que se reúnen al margen de las instituciones. Resultan de la descomposición permanente o provisional de los grupos o de las clases. Son un cúmulo de elementos sociales desintegrados, de desechos humanos barridos fuera de la sociedad que manifiestan una enorme hostilidad. Se trata de un fenómeno colectivo más que social, pues la sociedad es orden y a la multitud le seduce especialmente el desorden.

---

No toda agrupación de mucha gente es por eso masa o multitud. Importa darse cuenta en este punto de que los grupos con funciones definidas y con articulación interna no rebajan el nivel mental de sus miembros, y que, por el contrario, la desintegración de la personalidad corresponde a la desintegración de la sociedad. La tarea del futuro consiste en distinguir claramente entre las innumerables formas de integración colectiva (...). No sólo hay una diferencia entre masa y grupo, sino asimismo una diferencia paralela entre el dirigente de masa y el dirigente de grupo” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, pp. 128 s). El concepto de *masa* en el pensamiento de Ortega es tan polidrico que da juego a múltiples interpretaciones. Algunos aprovechan esta situación para manipular o tergiversar en este sentido su pensamiento.

<sup>896</sup>Véase Canetti, E.: *Masa y poder*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, p. 49.

<sup>897</sup>Véase Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985, pp. 35 y ss.

Las multitudes son abigarradas, extravagantes, delirantes, incontroladas, violentas o criminales etc. Pero la masa o muchedumbre –en esto coincidirían Ortega y Moscovici– no es exclusivamente la plebe, el populacho, los pobres, los ignorantes, el proletariado, *boy polloi* (los muchos), que se opondría a la élite o a la aristocracia. La multitud o masa es todo el mundo, usted y yo, cada uno de nosotros<sup>898</sup>. Se compone de individuos normales de cualquier clase o grupo social. En cuanto están juntos, los hombres, sin distinción, forman masa o multitud. Sienten, razonan y reaccionan en un plano mental distinto al de un hombre aislado o en plena disposición de sus capacidades o juicio personal<sup>899</sup>. El ser masa es una situación que nos acecha a todos, poniéndonos en continuo riesgo de perder nuestra propia personalidad. Todos, como afirma García Alós, podemos llegar a sucumbir a este peligro<sup>900</sup>.

Ortega nos alerta en muchas ocasiones del peligro inherente al imperio de las muchedumbres o de las aglomeraciones como fenómeno cuantitativo o visual. Se trata de un fenómeno plenamente actual que se concreta en una experiencia visual, a saber, la aglomeración o el lleno. Las ciudades están llenas de gente; las casas, llenas de inquilinos; los hoteles, llenos de huéspedes; los trenes, llenos de viajeros; las playas, llenas de bañistas; las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos, etc. Lo que antes no solía ser problema, comienza a serlo ahora: encontrar sitio. Serge Moscovici, que en su obra

---

<sup>898</sup>Las masas no son sólo los contingentes poblacionales que anidan en las clases media o baja, sino que masas – rebeldes y primitivas– hay en todas las clases o grupos sociales, al menos así lo ha entendido Ortega, a quien se unen otros autores como H. Arendt, Giovanni Sartori o William Kornhauser, entre otros.

<sup>899</sup>Véase Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985, pp. 13 y ss.

<sup>900</sup>Véase Martín García Alós, J.L.: “Consideraciones psico-sociales sobre *La rebelión de las masas*”, en *El Ingenioso hidalgo*, n° 61, 1983, p. 10. También lo ha entendido así Robert Michels que dice que “el individuo desaparece en la multitud, y con él desaparecen la personalidad y el sentido de la responsabilidad” (Michels, R.: *Los partidos políticos* I, Buenos Aires, Amorrortu, 1966, p. 71). Lo impersonal o colectivo se identifica con la muchedumbre. Así se desprende a lo largo y ancho de toda la obra de Ortega: “Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de la gravedad sentimental” (*Glosas*, O.C, I, 6). La forma impersonal de vida le acontece al hombre de las multitudes del que nos hablaba Edgar Allan Poe. Aquél sustituye el determinismo individual por las influencias de la masa. Pero no podemos olvidar, afirma Ortega, que los hombres de cualidades superiores, los individuos de superior condición cultural, pueden llegar a perder estas cualidades egregias cuando forman parte de un público o se diluyen en una multitud. La masa, “el hombre lúgubre de las multitudes, que vio Poe (...), la multitud como turba, como *foule*, es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, torpe como un animal primitivo” (ibíd., p. 7) e intelectualmente inferior: “La observación es vieja. Los hombres de criterio delicado, al formar parte de un público, pierden sus bellas cualidades y sus más personales atributos. De suerte, que una multitud de cien individuos formando un público, es inferior a la suma de esas cien intelectualidades separadas (...). En el teatro –dice Nietzsche– no se es honrado sino en cuanto masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo. Cuando se va al teatro, se deja uno a sí mismo en casa, se renuncia al derecho de hablar y de escoger, se renuncia al gusto propio (...). La masa, por ser impersonal, no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer. Es decir: aquella opinión no es la opinión de la multitud” (ibíd., p. 7).

*La era de las multitudes* cita a Ortega en varias ocasiones, también nos alerta de esta situación. Este estudioso de los comportamientos de las masas, afirma que, en las calles o las fábricas, en las asambleas parlamentarias o los cuarteles, hasta en los lugares de vacaciones, no veremos más que multitudes, en movimiento o estacionadas. Algunos individuos las atraviesan como un purgatorio. Otros se sumergen en ellas para no salir jamás. La nueva sociedad es ante todo una sociedad gobernada por las muchedumbres. Se reconoce esto en el número. Es un hecho patente. Siempre que se juntan unos individuos, se ve pronto apuntar y surgir una multitud. Al contemplar en las grandes ciudades esas inmensas aglomeraciones de seres humanos, que van y vienen por sus calles o se concentran en festivales o manifestaciones políticas, Ortega se pregunta si un joven puede, en estas condiciones, diseñar un proyecto de vida personal realizable sólo mediante sus decisiones y esfuerzos propios. Y su respuesta es descorazonadora:

“Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *estándar*, compuesta de *desiderata* comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la *acción en masa*. La cosa es horrible, pero no creo que exagere la situación efectiva en que van hallándose casi todos los europeos”<sup>901</sup>.

---

<sup>901</sup> *Prólogo para franceses*, O.C, IV, 366. Para Ortega Europa es una termitera donde apenas queda espacio mental y físico para la iniciativa individual. La estructura de la vida en nuestra época impide que el hombre pueda vivir como persona. Es cierto que todavía es posible, afirma Ortega, que ciertas minorías de hombres altamente dotados reobren contra el tiempo: “No creo que las líneas generales del colectivismo puedan ser ni evitadas ni modificadas en grado suficiente, pero sí es posible salvar de ellas ciertas formas de vida, de actuación individual, y el intentarlo sería el papel histórico de las profesiones liberales” (*Individuo y organización*, O.c83, IX, 677 s). Las profesiones liberales son un claro ejemplo de actuación individual, de vida noble o creativa. Dentro de ellas destacan los intelectuales, los valores de las inteligencia, escasamente estimados hoy en día. La profesión liberal es una ocupación predominantemente intelectual, donde el individuo actúa suelto, por sí y ante sí, desde su más intransferible individualidad. En la profesión liberal “el hombre actúa formalmente como individuo concreto, con sus condiciones personalísimas. Su actividad tiene siempre una dimensión de creación. No consiste en repetir un comportamiento *estándar*. Se exige de ella, que sea siempre, más o menos, invención, que el profesional reaccione en cada caso de un modo original. Esto significa que las profesiones liberales requieren dotes muy especiales, que sólo se dan en individuos determinados y, aun en éstos, con diferente grado. La profesión liberal, en suma, supone talentos o dotes” (*Las profesiones liberales*, O.c83, IX, 693 s). Unos talentos que el individuo ha desarrollado o educado con grande y constante esfuerzo. Sin embargo, la degradación del entusiasmo por la inteligencia y por la individualidad es uno de los fenómenos más sorprendentes de los últimos treinta años, afirma Ortega en 1954. Esta situación es propia de una época colectivista, frente a la época individualista del siglo XIX –las épocas individualistas han sido sumamente escasas o breves, pues casi siempre el individuo ha estado gobernado por poderes anónimos o formas de organización colectiva. Nuestro tiempo ha asistido al tránsito del predominio de las formas de vida individual al predominio de las formas de vida colectiva: “Hace veinticinco años hablé ya de esto en mi libro *La rebelión de las masas*. Pero es que la inteligencia es el superlativo de la individualidad y las masas detestan a los individuos únicos, aceptan solo los individuos intercambiables. Ni vale decir que se desestima a la inteligencia porque no ha resuelto todos los problemas humanos, porque nunca ha pretendido poder hacerlo. La inteligencia sabe muy bien que si todos los problemas humanos fueran resueltos la humanidad se moriría de resueltas de ello, porque el hombre es un ser hecho para existir en lo problemático, para ser espoleado

Esta situación también se percibe en la metamorfosis que experimenta el individuo sumergido en una multitud y convertido en un ser anónimo: los deseos, las pasiones o los intereses que subsisten en él, latentes, dependen para su realización del gran número de personas. Lo vemos sometido a los sobresaltos de la angustia social y a las presiones para conformarse o asemejarse a un modelo colectivo, esto es, se comparte un espíritu o sentimiento común que mitiga las diferencias de personalidad y disminuye las facultades intelectuales. Se asiste a un proceso de *masificación*, es decir, a la mezcla de las categorías sociales. Proletarios o capitalistas, hombres cultivados o ignorantes, poco importa el origen: las mismas causas producen los mismos efectos. A partir de los diversos fragmentos heterogéneos se forma un complejo humano homogéneo: la masa. Estos individuos masificados, amontonados son los actores de la historia y los protagonistas de nuestro tiempo.

Las razones de este estado de cosas también se encuentran en los medios de comunicación de masas, sobre todo en la influencia que ejercen sobre los hombres. Una situación que advirtió Ortega. Penetrando en cada hogar, presentes hasta en los lugares de trabajo, insinuándose en cada playa de recreo, dirigiendo las opiniones o uniformándolas, estos medios transforman los espíritus individuales en espíritu de masa. Por una especie de telepatía social, los mismos pensamientos o las mismas imágenes son evocados por millones de individuos y se propagan de uno en otro a la manera de las ondas de radio. Constantemente preparados para reunirse en masa, los individuos se fusionan espontáneamente en un solo ser colectivo. La masa es la multitud desencadenada, presa del instinto, sin conciencia ni jefe, sin disciplina a no ser aquella vana disciplina hedonista que le marcan los medios de comunicación de masas.

Ortega nos alerta del peligro que encierra el fenómeno de las multitudes. Preso de la sorpresa, como buen intelectual que se precie, nos advierte de que estas muchedumbres han ocupado precisamente los lugares mejores, reservados antes a grupos de individuos excelentes, en suma, a minorías<sup>902</sup>. Las muchedumbres se han hecho visibles y se han instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Las masas aglomeradas se han dedicado a ocupar todos los locales y utilizar todos los utensilios cuyo uso era privativo de las minorías de individuos egregios. Las masas reclaman el

---

por la conciencia y el dolor de sus problemas. Pero menos verídico es acusar a la inteligencia de las catástrofes que han sobrevenido en el último tiempo” (*Las profesiones liberales*, O.c83, IX, 699 s).

<sup>902</sup>Ortega no exime de responsabilidad a las minorías selectas en su arrinconamiento social: “Las aristocracias, desde 1800 en lo político y desde 1900 en lo social, han sido arrolladas, y es ley de la historia que las aristocracias no pueden ser arrolladas sino cuando previamente han caído en irremediable degeneración” (*Dinámica del tiempo*, O.C, IV, 64).

sitio de las minorías, pero sin pretender por ello dejar de ser masas. Con el imperio de las masas de toda clase se arrojan las individualidades egregias. Ser diferente es indecente. Viva el igualitarismo y abajo con toda iniciativa de diferenciación entre los hombres. El nuevo estilo de la época es, como afirma López Frías, el desprecio de la minoría egregia o selecta, la supresión de esa realidad social que es ineludible —la existencia de minorías—. La realidad evidente de una irrupción en terrenos habitualmente reservados a las minorías se ha producido precisamente a raíz del gran desarrollo social y político del siglo XIX<sup>903</sup>. Las masas se han convertido en el personaje principal en el escenario social. Ya no hay protagonistas: sólo hay un inmenso coro. La masa ha surgido y se ha propagado. Pocos pueden resistirse, como advierte Elías Canetti, a su contagio o influencia. La masa quiere seguir creciendo siempre, desde su interior no tiene límites fijados de antemano. Puede constituirse donde haya hombres reunidos. Innumerables hombres la constituyen y nunca se sabe exactamente cuántos son. Se extingue tan rápidamente como aparece, con frecuencia de modo igualmente inexplicable<sup>904</sup>.

La rebelión de las masas es el hecho formidable de nuestro tiempo descrito por Ortega sin ocultar la auténtica brutalidad de su apariencia<sup>905</sup>. Este novísimo acontecimiento es resumido por Ortega en el siguiente párrafo:

“Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arroja todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre el riesgo de ser eliminado (...). *Todo el mundo* era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa”<sup>906</sup>.

Es un hecho de una absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás en todo su desarrollo ha acontecido nada parejo. Si quisiéramos hallar algo

---

<sup>903</sup>Véase López Frías, F.: *op.cit.*, p. 139.

<sup>904</sup>Véase Canetti, E.: *op.cit.*, p. 141.

<sup>905</sup>En *La rebelión de las masas* Ortega analiza una situación concreta empleando, afirma Orringer, técnicas fenomenológicas y corroborando a cada paso la teoría con la experiencia. En este ensayo sobre la rebeldía de las masas su autor examina la anormalidad de las muchedumbres que llenan los locales antes consagrados a las minorías selectas. Sigue la norma eidética de Husserl de dejar de lado prejuicios o presupuestos recibidos. Ortega nos informa de su vivencia de las muchedumbres que desbordan todos los lugares de Europa. Después, aísla esta vivencia del mundo de las impresiones causales. Remite su visión de la aglomeración a su idea general de la sociedad como unidad dinámica de nobles y masas. La interacción de ambos tipos nos permite definir cada uno (Véase Orringer, N.R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 275).

<sup>906</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 380.

semejante, tendríamos que retroceder a la época del Imperio Romano, donde también se implantó el imperio de las masas, que absorbieron y anularon a las minorías dirigentes, colocándose en su lugar. Entonces se produjo también el fenómeno de la aglomeración, del lleno<sup>907</sup>.

Como contrapartida a este descomunal advenimiento de las masas a la superficie de la historia, Ortega muestra la importancia que para la vida pública o cultural de una nación representan las minorías o los grupos selectos de individuos cualificados<sup>908</sup>. En estos grupos, que se caracterizan por no ser muchedumbre o masa, la coincidencia efectiva de sus miembros “consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí sólo excluye el gran número. Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones especiales, relativamente individuales”<sup>909</sup>.

El tránsito del análisis del concepto de *masa* en sentido cuantitativo, al de *hombre masa* en sentido cualitativo se produce en los primeros capítulos de *La rebelión de las masas*. Nuestro autor comienza su discurso sobre el fenómeno más importante de nuestro tiempo hablando de la génesis de las muchedumbres o de las aglomeraciones en sentido cuantitativo o visual:

“Los componentes de esas muchedumbres no han surgido de la nada. Aproximadamente, el mismo número de personas existía hace quince años (...). Los individuos que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre. Repartidos por el mundo en pequeños grupos, o solitarios, llevaban una vida, por lo visto, divergente, disociada, distante. Cada cual –individuo o pequeño grupo –ocupaba un sitio, tal vez el suyo, en el campo, en la aldea, en la villa, en el barrio de la gran ciudad. Ahora de pronto, aparecen bajo la especie de aglomeración, y nuestros ojos ven dondequiera muchedumbres. ¿Dondequiera? No, no; precisamente en los lugares mejores, creación relativamente refinada de la cultura humana, reservados antes a grupos menores, en definitiva, a minorías (...). Antes, si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social; ahora (...) es ella el personaje principal (...). El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo, sin alterarlo, a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social”<sup>910</sup>.

De la *masa* o muchedumbre, en un sentido cuantitativo, surgen dos tipos cualitativos que se distinguen por su actitud de mayor o menor razonabilidad, a saber, el *hombre medio* de condición mediocre o vulgar que se sabe corriente, sin especiales dotes,

---

<sup>907</sup>Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 381.

<sup>908</sup>Ortega alude a Spengler, quien afirma que la historia de Occidente entra en la etapa en que las informes masas humanas amenazan el gobierno constitucional y las demás formas de la cultura. (Véase Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, Madrid, nº 12, 1981, p. 14).

<sup>909</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 377.

<sup>910</sup>*ibid.*, p. 377.



pero con ánimo de reconocimiento o voluntad de congruir con lo alto; y otro: el nuevo *hombre medio* o *masa* sublevado, es decir, *masa* o *vulgo* rebelde<sup>911</sup>. Un tipo humano, este último, incapaz de contemplación y admiración alguna, dispuesto a resolverse contra toda superioridad, suspiro aristocrático o atisbo de excelencia que se resuelva o transmute en instancia ética superior. El nuevo hombre masa se encuentra en plena franquía vital sin causa especial ninguna, es decir, como estado nativo y establecido. Y se habitúa “a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él”<sup>912</sup>, es decir, no reconoce la importancia de someterse a instancias de índole superior. En palabras de Ortega, diríamos que se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa: “Es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico”<sup>913</sup>, que se desdobra en dos tipos de desigual valor: el *hombre de la masa* o mediocre y el *hombre masa* igualmente mediocre pero actualmente dispuesto a rebelarse: “Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales (...) advierte que no posee ninguna calidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado, pero no se sentirá *masa*”<sup>914</sup> u *hombre masa* en su sentido más peyorativo.

Ortega también distingue entre el nuevo hombre masa que se ha declarado en rebeldía y el *hombre masa* de otras épocas que se sintió siempre constitutivamente referido a limitaciones materiales o a poderes sociales superiores<sup>915</sup>. Si el hombre masa de antaño

---

<sup>911</sup>Por tanto, *masa* no se identifica necesariamente con multitud. Ortega nos alerta de que existen multitudes masificadas o rebosantes de hombres masa. Buena prueba de ello son las actuales sociedades contemporáneas. Es interesante comprobar como este término “masa” aparece 144 veces en total en *La rebelión de las masas* (6 en el *Prólogo para franceses*, 121 en la primera parte, 4 en la segunda, y 3 en el *Epílogo para ingleses*). La frecuencia de apariciones del término “masa” alcanza pues su máximo, obviamente, teniendo en cuenta el plan del libro, en la primera parte de la obra (Véase García Trevijano, C.: “Ortega y *La rebelión de las masas*: Un análisis informático”, en *Teorema*, Madrid, Editorial de la UCM, 1983, p. 578).

<sup>912</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 411.

<sup>913</sup>*ibid.*, p. 377.

<sup>914</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 378. Me parece acertada la consideración de Salvador Giner cuando dice que la máxima originalidad de Ortega reside en su análisis del hombre masa, término por él inventado. Ortega lo define como el hombre medio, mediocre, aunque no se encuentre en medio de una masa física. El hombre masa moderno es un ser deseoso de conformidad, uniformidad, carente de tradición, deseoso de ser dominado, satisfecho de sí mismo, un nuevo bárbaro que se encuentra en los lugares más insospechados. El nuevo científico, y no digamos el técnico, son a menudo hombres masa: la barbarie del especialismo los ha transformado en tales. Se trata de una nueva invasión de los bárbaros verticales (Véase Giner, S.: *Sociedad masa: Ideología y conflicto social*, Madrid, Seminarios-Ediciones, 1971, pp. 61 y ss).

<sup>915</sup>La figura misma del hombre masa como tal no es propia de ningún periodo o época histórica concreta, sino de todos. Ortega avalaría las siguientes palabras de Karl Mannheim: “No sostenemos que las masas del pasado fuesen más cultas; lo contrario es lo cierto, eran, sin duda, más brutales y toscas. Pero no sufrían del vacío moderno, ni ninguna otra cultura anterior trató de hacer de su forma de vida el modelo predominante. Ahora bien, es notorio que el sentido de todo esto no consiste en

lograba mejorar su situación, si ascendía socialmente, lo atribuía bien al azar de la fortuna o a un enorme esfuerzo que él sabía muy bien cuanto le había costado. El rebelde hombre masa actual no encuentra limitación alguna y se abandona tranquilamente a sí mismo. Nada de fuera le incita a reconocerse límites y, por tanto, a contar en todo momento con normas superiores a él. Está satisfecho tal y como es:

“tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos (...). Nunca el hombre masa hubiera apelado a nada fuera de él si la circunstancia no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre masa (...), deja de apelar y se siente soberano de su vida”<sup>916</sup>.

Los principios de la Edad Moderna: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo<sup>917</sup>, han posibilitado que las *masas* y, sobre todo, el actual hombre medio o masa rebelde, disfrute de toda una serie de ventajas o facilidades político-materiales que ni en sueños hubiera podido imaginar el hombre de las centurias anteriores e incluso el que dirigió el ya lejano siglo XIX. El hombre masa actual o las nuevas *masas* rebeldes se encuentran con un paisaje rebosante de posibilidades sociales, político-jurídicas y económico-materiales que le facilitan su existencia enormemente:

“El hombre medio de cualquier clase social encontraba cada día más franco su horizonte económico. Cada día agregaba un nuevo lujo al repertorio de su *standard* vital (...), bienestar puesto ante él solícitamente por una sociedad y un Estado que son un portento de organización. A esta facilidad y seguridad económicas añádanse las físicas: el *confort* y el orden público. La vida va sobre cómodos carriles, y no ha verosimilitud de que intervenga en ella nada violento y peligroso”<sup>918</sup>.

El nuevo hombre masa manifiesta una impresión vital que se traduce en una sensación de holgura ante la vida. Todo le está permitido. A nada está obligado: “no halla ante sí —el hombre medio— barreras sociales ningunas (...), trabas y limitaciones.

---

echar la culpa a las masas. No son ellas las responsables de que su vida en el pasado fuese una continuada faena penosa y que desde la Revolución industrial se destruyeran poco a poco muchas de las condiciones necesarias para una vida humana auténtica” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, pp. 186 s).

<sup>916</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 411.

<sup>917</sup> La técnica, junto con la democracia liberal, ha engendrado, afirma Ortega, “al hombre masa en el sentido cuantitativo de esta expresión. Pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 441 s).

<sup>918</sup> *ibid.*, p. 406. Toda una serie de logros en el campo jurídico-político y técnico-material que posibilitaron unas magníficas condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre habían rodeado a las masas de otras centurias, para quienes la vida consistía en lo que esencialmente es, a saber, constante peligro e incertidumbre. La vida del hombre medio es hoy más fácil, cómoda o segura, y degenera en el capricho que es “hacer cualquier cosa entre las muchas que se pueden hacer” en vez de hacer precisamente aquella “que reclama ser hecha” (*El pasado filosófico*, O.C.83, IX, 349).

Nada le obliga a contener su vida”<sup>919</sup>. Las nuevas masas se encuentran con un paisaje lleno de posibilidades y además seguro, puesto a su disposición sin requerir ningún tipo de esfuerzo por su parte. Sin embargo, son insolidarias con las causas de este magnífico e inusitado bienestar. La nueva *masa*, tanto *plebeya* como *aristocrática*, destruye, paradójicamente, las facilidades que le ofrece la vida<sup>920</sup>. La perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, “sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al tiempo son insolidarias con las causas de ese bienestar”<sup>921</sup>.

En todas las clases sociales hay hombres masa rebeldes o *masa* en sentido cualitativo y peyorativo, y no sólo en sentido cuantitativo. Harold Raley dice que el nuevo hombre masa o vulgo rebelde trasciende todas las fronteras de clase y todas las profesiones<sup>922</sup>. Aquél no es otra cosa que una clase de hombre deficiente declarado en rebeldía, que anida impunemente en todas las clases o grupos sociales:

“Por masa –prevenía yo al principio– no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera”<sup>923</sup>.

Es un error, frecuentemente cometido, identificar las masas con las clases socio-económicas más desfavorecidas y las minorías con las clases más acomodadas o superiores. Así lo ha reconocido Ortega desde que publicara *España Invertebrada*. Los conceptos de masa y de minoría selecta son totalmente inidentificables con el de clase social<sup>924</sup>. Ambos términos denotan cualidades, sensibilidades o actitudes vitales

---

<sup>919</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 406.

<sup>920</sup> Véase *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 409, nota a pie.

<sup>921</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 408 s.

<sup>922</sup> Véase Raley, H.: *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 147.

<sup>923</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 442. Coincido con María Cristina Pascerini en su afirmación de que masa y minoría selecta no tienen nada que ver –o al menos no totalmente– con la situación económica ni con el prestigio social de los individuos. Las minorías son los individuos o grupos de individuos que se esfuerzan y se exigen a sí mismos, haciendo de su disciplinada vida una vida noble, mientras la masa no se exige nada a sí misma, hecho propio de una vida vulgar (Véase Pascerini, M. C.: “Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en *La rebelión de las masas*. ¿Una visión dantesca de la sociedad?”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 2, 2001, p. 267). Véase Marías, J.: *La estructura social*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1972, p. 64.

<sup>924</sup> Giovanni Sartori afirma, muy acertadamente, que la filosofía de Ortega era aristocrática “en el sentido griego del término: alababa la excelencia. Pero su distinción entre minorías dirigentes y masas pasa a través de las clases sociales. Los *aristoi* de Ortega fueron concebidos ascéticamente, como individuos ejemplares definidos por las obligaciones, no por los derechos. A la inversa, el hombre masificado era asimilado por Ortega al heredero consentido de las familias nobles”. Sartori también considera que Ortega realizó un diagnóstico pleno de intuición. El hombre masa “disfruta de

diferentes. Es totalmente errónea la idea de que la rebelión de las masas sea la expresión reivindicativa de una clase oprimida contra una clase opresora. Dentro de cada clase social hay masa, hombres masa rebeldes y minoría auténtica o nobleza esforzada<sup>925</sup>. Lo normal, sin embargo, es que en las clases superiores esa minoría sea, en cierto sentido, más nutrida, e incluso más selecta, pero no falta en ella la *masa* en sus diferentes formas o dimensiones. Se suele llamar, a veces, aristocracia a lo que sólo es *masa* de una clase social elevada<sup>926</sup>. Las masas no tienen que confundirse con una clase en particular. No hay que confundir masas con clases trabajadoras, ni tampoco identificar los movimientos de masa con los movimientos sociales originados en la clase obrera. Cualquiera de las clases sociales o todas ellas pueden albergar *masas*. Incluso ciertas clases tienen más probabilidades que otras de dar origen a *masas*. La sociedad contemporánea se caracteriza por la presencia de *hombres masa* rebeldes tanto en las élites como en los demás grupos, y consecuentemente por la vulnerabilidad psicológica de las élites y de los grupos que no constituyen élites, a la atracción de las masas<sup>927</sup>. La masa es el conjunto de individuos no cualificados, mientras que las minorías son grupos

---

beneficios sin sentirse solidario con las condiciones que los hacen posibles (...), rechaza ponerse a la altura de sus responsabilidades, y (...) se comporta como un niño mimado, como un heredero desagradecido e indigno" (Sartori, G.: *Teoría de la democracia I, El debate contemporáneo I*, Madrid, Alianza, 1988, p. 50).

<sup>925</sup>No se trata, pues, afirma Julián Marías, "de clases sociales, ni siquiera de grupos sociales permanentes; se trata de funciones sociales. Quiero decir que todos los hombres pertenecen, en principio, a la masa, en cuanto no están especialmente cualificados, y sólo emergen de ella para ejercer una función minoritaria, cuando tienen tal o cual competencia o cualificación pertinente, después de lo cual se reintegran en la masa" (Marías, J.: "Introducción" a Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 25). La tesis de Julián Marías es un tanto restrictiva o al menos parcial. La nobleza o vida esforzada no se define solamente por la cualificación o competencia de un individuo cualesquiera. La cualificación o la competencia sin más es condición necesaria pero no suficiente para formar parte de la nobleza. La vida noble o autoexigente obliga a una saludable perspectiva estimativa que se resuelve en una sensibilidad ante la vida y ante la realidad ciertamente especial. Ortega, cuando habla de cualificación, no se refiere exclusivamente a una cualificación técnica o científica, sino sobre todo a un tipo de cualificación intelectual y ética que se traduce o requiere del sometimiento a instancias o normas superiores.

<sup>926</sup>Véase López Frías, F.: *op.cit.*, p. 127 y ss. López Frías afirma "que la división orteguiana entre hombre masa y hombre selecto (*las dos clases de criaturas que hay en la humanidad*) no es una división por lo que los hombres son sino por lo que quieren ser, con lo que no cabe identificación alguna con las clases sociales" (Ibid., p. 138). De lo que no cabe duda alguna es de que el imperio de las masas acontece en todas las clases o grupos sociales, siendo las masas que anidan en las clases superiores las de mayor peligro. Antón Donoso también se ha ocupado de este asunto de la no identificación de masa y minoría con clases sociales. Así dice que "The division of any web-functioning social group into a *vulgar* mass and an *oustanding* minority is not a social distinction based on blood or class. (Ortega emphasized this point, and as we shall see below, repeated it and explained it further in *The revolt of the Masses*) (Donoso, A.: "Society as aristocratic: Towards a clarification of the meaning of Society in Ortega's *the revolt of the masses*", en *Analecta husserliana*, Holanda, vol. 29, 1990, p. 169).

<sup>927</sup>Véase Kornhauser, W.: *op.cit.*, pp. 12 y ss.

de individuos especialmente cualificados no sólo técnica o científicamente, sino también ética e intelectualmente<sup>928</sup>.

Las masas no son sólo ni principalmente las masas obreras. Incluso entre los obreros puede haber almas egregiamente disciplinadas o esforzadas (nobles). Sin embargo, la principal preocupación de Ortega viene de la constatación de que la sociedad contemporánea se encuentra sometida al imperio de hombres inteligentes o ilustrados pero no menos *masa* rebelde. La rebeldía de las *masas* que anidan en la clases media o superior es lo que de verdad preocupa a Ortega. El prototipo de *masa* rebelde se encuentra en las clases media y superior o más acomodada. El *hombre masa* actual tiene mayor capacidad intelectual que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve —en opinión de Ortega— “de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en sí y no usarla. De una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas (...) que el azar ha amontonado en su interior”<sup>929</sup> para imponerlos por doquier. El hombre masa actual es un tipo humano con una sabiduría, en muchos casos, caduca u obsoleta que ensalza e impone como si de un derecho a la vulgaridad se tratase. No es de extrañar que una de las tesis más importantes de la obra más conocida de Ortega sea aquella que nos advierte del imperio que sobre la vida pública ejerce hoy la vulgaridad intelectual, como factor de la presente situación más nuevo o menos asimilable a nada del pretérito. Nunca el *vulgo*, afirma Ortega,

“había creído tener *ideas* sobre las cosas. Tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios (...) pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser (...). Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar se lo vedaba completamente (...). Hoy en cambio, el hombre medio tiene las ideas más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el Universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto le hace falta? (...). No hay cuestión de la vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus opiniones (...). Las ideas de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura (...). Yo veo en ello la manifestación más palpable del modo de ser las masas (...). El hombre

---

<sup>928</sup>Bottomore también cita a Ortega a propósito de la cualificación de las élites: “Se ha sostenido con frecuencia (...) que el progreso de la civilización ha dependido, y depende siempre, de las actividades de pequeñas minorías de personas excepcionalmente dotadas. Ortega y Gasset lo afirma en *La rebelión de las masas*” (Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, p. 184). Estos autores identifican la nobleza o excelencia en Ortega con la cualificación o la competencia, cuando la vida noble no sólo se reduce a esto, como estoy procurando mostrar. La vida noble está marcada por el esfuerzo lujoso dirigido al servicio de un proyecto, esto es, por el talante personal o índole de cada cual, que se manifiesta en una forma de vida esforzada en general, dirigida con entusiasmo y alegría hacia alguna ilusión (Véase Ferreiro Lavedán, I.: “La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº2, 2001, p. 228).

<sup>929</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 416.

medio se encuentra con ideas dentro de sí, pero carece de la función de idear”<sup>930</sup>.

En síntesis, el objeto de *La Rebelión de las masas* es, como afirma Ignacio Sánchez Cámara<sup>931</sup>, analizar el comportamiento o actuación de un nuevo tipo humano que Ortega denomina *hombre masa* o *masa rebelde* (que anida en todas las clases) en una situación social e histórica concreta: la de la civilización occidental en el primer tercio del siglo XX. Es cierto que, como ya se ha indicado, el hombre masa rebelde es producto de otro siglo, el XIX: “La civilización del siglo XIX –afirma Ortega– ha producido automáticamente el hombre masa”<sup>932</sup>.

### 3.3.4.– El advenimiento histórico de las multitudes o masas

Ortega aborda, en primer lugar, el análisis del fenómeno histórico de la masificación desde una perspectiva puramente cuantitativa, preguntándose: : “¿De dónde han venido todas estas muchedumbres que ahora llenan y rebosan todo el escenario histórico?”<sup>933</sup>. Se trata de toda una cuestión enormemente compleja y problemática que ha suscitado la atención, no sólo de Ortega, sino también de muchos otros estudiosos.

Son muchos los autores que se han ocupado de esta problemática histórica. Los principales estudiosos de esta nuevo síntoma de una sociedad éticamente deficitaria, que yace en el seno de la civilización occidental a partir del siglo XIX, son, entre otros, Hegel, Comte, Nietzsche, Le Bon, Tarde, Freud, Taine, Tocqueville, Stuart Mill,

---

<sup>930</sup>*ibid.*, p. 418.

<sup>931</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, tecnos, 1986, p. 56.

<sup>932</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 441. El *hombre masa* es un producto histórico del siglo XIX y de la época moderna, pero su intento de ponerse al frente de la sociedad contemporánea no ocurre hasta el siglo XX. El hombre masa, como muy acertadamente afirma Helio Carpintero, sería un producto automático de la civilización moderna, una civilización que encontraba sus fundamentos en una orientación político-liberal y en el desarrollo científico-técnico. También afirma este autor que la aparición del tipo humano del hombre masa resulta de ciertas estructuras sociales dominantes en las sociedades europeas y no de una mutación biológica ni por variación genética. Las estructuras sociales son la matriz real de las vidas personales (Véase Carpintero, H.: “Ortega y su psicología del hombre masa”, en AA.VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, editorial Mezquita, 1984, pp. 117 y ss). El último hombre de Nietzsche también representa, afirma Cerezo, la consumación de la orientación práctico-utilitarista de la vida moderna. Era, por así decirlo, su producto final. En este punto, denuncia *La rebelión de las masas* su inspiración nietzscheana (Véase Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, p. 322).

<sup>933</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 402.

Kornhauser o Karl Mannheim<sup>934</sup>. Entre ellos ocupa un lugar destacado José Ortega y Gasset. Todos estos autores colocan a las masas en el corazón de una visión global de la historia del siglo XX y anuncian una época de crisis en cadena<sup>935</sup>. Ortega comparte con estos autores la preocupación por el lanzamiento de nuevas masas humanas sobre la órbita de la historia y diagnóstica que corresponde “al siglo pasado la gloria y la responsabilidad de haber soltado sobre el haz de la historia las grandes muchedumbres”<sup>936</sup>.

A finales del siglo XIX las multitudes se multiplican. Sus actos imprevistos comienzan a alarmar a las autoridades. Es entonces cuando se empieza a hablar sobre todo de multitudes criminales que amenazan la estabilidad o jerarquía del orden social. Se muestra cierta inquietud ante una época histórica donde las masas no se rigen ni por principios ni por instancias o normas culturales de ningún tipo. Podríamos destacar la impotencia que muestra Ortega en alguna que otra ocasión ante los nuevos descendientes sociales e históricos: las masas. Su rebelión es también un hecho histórico. La anomalía histórica consiste, sobre todo, en la rebelión de las masas y no en la existencia de las mismas. A Ortega le preocupa, sin duda alguna, este sorprendente acontecimiento histórico multitudinario:

---

<sup>934</sup>Hegel, Nietzsche y Comte ya profetizaron el fenómeno de la rebelión de las masas. De ello da buena prueba Ortega en el siguiente párrafo de *Rebelión*: “El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado por el siglo XIX. Cualquiera mente perspicaz de 1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento a priori, prever la gravedad de la situación histórica actual (...). Nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. ¡Las masas avanzan!, decía, apocalíptico, Hegel. Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe, anunciaba Auguste Comte. ¡Veo subir la pleamar del nihilismo!, gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche. Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 405). También es más que probable que Ortega tuviera en mente la obra de Gabriel Tarde. En la Biblioteca Ortega se encuentra un ejemplar de *L'opinion et la foule*, editado en París en 1922. Gabriel Tarde afirma que la multitud, agrupación amorfa, nacida en apariencia por generación espontánea, aparece siempre alborotada. Los individuos aislados “pueden ser liberales y tolerantes, cada uno por su parte, pero reunidos se convierten en autoritarios y tiránicos (...). Las multitudes actantes (operantes) (...) quieren deshacer, destruir” (Tarde, G.: *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 62 s).

<sup>935</sup>Continuando las cosas como hasta aquí, cada día –afirma Ortega en 1930– se notará más en toda Europa –y por reflejo en todo el mundo– “que las masas son incapaces de dejarse dirigir en ningún orden. En las horas difíciles que llegan para nuestro continente es posible que, súbitamente angustiadas, tengan un momento de buena voluntad de aceptar, en ciertas materias especialmente premiosas, la dirección de minorías superiores”. Pero no es menos cierto que “la textura radical de su alma está hecha de hermetismo e indocilidad (...). Es ilusorio pensar que el hombre medio vigente, por mucho que haya ascendido su nivel en comparación con el de otros tiempos, va a poder regir, por sí mismo, el proceso de la civilización (...). El simple proceso de mantener la civilización actual es superlativamente complejo (...), mal puede gobernarlo este hombre medio que ha aprendido a usar muchos aparatos de la civilización pero que se caracteriza por ignorar de raíz los principios mismos de la civilización” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 414).

<sup>936</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 403.

“hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas cabe padecer. Esta ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas”<sup>937</sup>.

Esta última es una de las sentencias más conocidas y citadas de la famosa obra de Ortega<sup>938</sup>.

Este fenómeno de las masas es analizado por Ortega como hecho histórico desde un punto de vista demográfico. El aumento demográfico ocurrido entre 1800 y 1914 llama su atención, pues contribuyó al nacimiento del hombre de las muchedumbres (masa u hombre masa en sentido numérico). La población aumentó vertiginosamente y se concentró en las grandes urbes<sup>939</sup>. Las tesis de Werner Sombart sobre este hecho histórico son recogidas por Ortega<sup>940</sup>. Aquél alude al espectacular aumento demográfico y urbanístico ocurrido en Europa en el siglo XIX y principios del siglo XX. De 1800 a 1914, es decir, en poco más de un siglo, la población europea asciende de 180 millones a 460 millones de habitantes que inundan toda el área histórico-física de Europa. Estos grandes contingentes poblacionales se concentran en

---

<sup>937</sup> *ibid.*, p. 375. En *La rebelión de las masas*, Ortega se fija en las muchedumbres que llenan los lugares públicos en Europa. Convierte hecho tan patente, como afirma Orringer, en problema, sustrayéndolo a su contexto concreto y remitiéndolo a una idea general, a saber: su doctrina de la sociedad como unidad dinámica de minorías y masas. Semejante teoría pretende ser válida para todos los hombres y todas las épocas o periodos históricos que no presenten ninguna anomalía (Véase Orringer, N.R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº12, 1981, p. 10).

<sup>938</sup> Orringer afirma que se trata de una tesis que Ortega leyó en el ejemplar *Person und Masse* del fenomenólogo Stieler (Véase Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, Madrid, nº 12, 1981, pp. 12 y ss). Orringer considera que la obra de psicología colectiva del fenomenólogo George Stieler *Person und Masse* (1929) ha influido decisivamente en Ortega: “Porque no sólo hemos ojeado el ejemplar de Stieler utilizado por Ortega, sino que hemos descubierto la impronta de *Person und Masse*, tanto en el libro más famoso de Ortega como en su curso de sociología *El hombre y la gente*. El trabajo de Stieler (...) bien puede haber constituido el estímulo que Ortega necesitaba para reunir en volumen sus artículos y conferencias sobre las masas rebeldes y para darles una forma sistemática (...). Ortega (...) aplicaba las abstracciones de Simmel, de Verwey, de Stieler, a su propia circunstancia inmediata” (*ibid.*, p. 11).

<sup>939</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 396. Karl Mannheim, en su obra *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, comenta también que la sociedad moderna industrializada “amontona en grandes ciudades las grandes masas humanas,” (Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, 1958, Leviatán, p. 46).

<sup>940</sup> Werner Sombart ha demostrado —afirma Ortega— “que los grandes hacinamientos de población, característicos de los últimos tres siglos, se han formado al compás de la riqueza suntuaria. Lo que ha juntado las enormes masas ciudadanas de nuestras urbes ha sido el lujo de unos cuantos de los capitalistas. París, Londres, Berlín, Madrid, están habitadas por consumidores en torno a los cuales se agrupan todos los intermediarios del consumo. La ciudad moderna no produce, consume” (*Pepe Tudela vuelve a la mesta*, O.C, II, 453).



determinados puntos del continente europeo y especialmente en las grandes urbes. Las fronteras de los grandes pueblos rebosan de habitantes. El espacio vital –podríamos decir moral– no deja holgura para que millones y millones de hombres vivan cada cual para sí:

“Esto supone una esfera de acción libre donde la trayectoria individual (...) pueda desarrollarse. Pero el caso es que cada individuo tiene que existir apretado contra su prójimo. (El ejemplo más visible, aunque el más tosco, es la dificultad de circulación en las calles de las grandes urbes) (...). Las sociedades actuales son por sí mismas de constitución colectivista y abandonadas a su espontaneidad concluirán ahogando la vida personal y transformándose en termiteras humanas”<sup>941</sup>.

A este desbordamiento humano o demográfico ha contribuido en buena medida el enorme crecimiento material que la vida ha experimentado a lo largo de la historia y, sobre todo, en el siglo XIX. Un crecimiento que obedece a la importancia de la industrialización y sobre todo de los progresos en la esfera científico-técnica:

“cualesquiera sean las causas de tan prodigioso fenómeno –el hecho de que hoy puedan vivir bien tres veces y media más de hombres en el mismo espacio en que antes malvivían tres veces y media menos–, la causa inmediata y el supuesto menos eludible es la perfección de la técnica. Si esta retrocediese súbitamente, cientos de millones de hombres dejarían de existir”<sup>942</sup>.

### 3.3.5.– La disección de los conceptos de *masa* y *minoría selecta* en sus diferentes dimensiones

No es el aumento puramente cuantitativo de la población que revela el hecho de las aglomeraciones, lo que le interesa a Ortega, sino la extensión del imperio del *hombre masa* que ha arrinconado a las minorías selectas que hasta ahora habían dirigido el curso de la historia. Pues bien, el eje en torno al cual gira la meditación orteguiana en *La rebelión de las masas* lo constituye la disección del hombre masa y su actuación en forma

---

<sup>941</sup> *Un rasgo de la vida alemana*, O.C, V, 346. El hombre masa “invade la urbe e impone sus gustos hiperarcaicos (...). Su predominio actual, el hecho de que tiña del color de sus gustos la vida pública significa simplemente que hoy predomina en Europa un tipo de hombre arcaico y primitivo” ( *Revés de almanaque*, O.C, II, 818). Véase también la obra de Georg Simmel *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción y prólogo de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, pp. 247 y ss. En esta obra Simmel nos advierte del desbordante crecimiento urbanístico y demográfico como uno de los problemas más profundos de la vida moderna. En esta situación al individuo le resulta especialmente difícil conservar su autonomía y peculiaridad frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente heredado, de la cultura externa y de la técnica de la vida.

<sup>942</sup> *Meditación de la técnica*, O.C, V, 597.

de rebeldía<sup>943</sup>. La mayor aportación de Ortega en *La Rebelión de las masas* es el haber perfilado un tipo de hombre nuevo, producto de la increíble aceleración del progreso material y de la difusión de derechos políticos amparados por la nueva legislación democrática del siglo XIX. Como afirma Ovejero Bernal, Ortega ha realizado un análisis realmente psicosociológico, considerando al hombre masa como un tipo de personalidad mediocre o autocomplaciente producida históricamente a lo largo del siglo XIX<sup>944</sup>. Este hombre no es necesariamente ni el tradicional representante del vulgo, ni exclusivamente el burgués decimonónico; nuestro autor sitúa al hombre burgués especialista en un campo científico o técnico como prototipo de *hombre masa rebelde*. Éste es indiscutiblemente el principal protagonista de *La rebelión de las masas* y su presencia es manifiesta en la sociedad actual. Se trata de una deficiente variedad humana. La persona que no admite instancias superiores o si las admite no se somete a ellas y se complace tanto en su derecho a la mediocridad como en la imposición del mismo al resto de la sociedad. La imposición de sus gustos o preferencias en todos los niveles de la cultura pone en peligro tanto al individuo y sus inviolables derechos como las jerarquías espirituales<sup>945</sup>.

Ortega confiesa que, violentándose a sí mismo, en su obra *La rebelión de las masas*, ha procedido a aislar un único factor del problema que le plantea su inmediato porvenir al hombre europeo, a saber: “la caracterización del hombre medio que hoy va adueñándose de todo”<sup>946</sup>. En su *Prólogo para franceses*, redactado por Ortega en 1937 para la edición de *La rebelión de las masas* en lengua francesa, el autor da cuenta del método a seguir en su análisis del hombre masa: “como en estas páginas se hace la anatomía del hombre hoy dominante, procedo partiendo de su aspecto externo, por decirlo así, de su piel, y luego penetro un poco más en dirección hacia sus vísceras”<sup>947</sup>.

<sup>943</sup>Véase Mermall, T.: “Introducción” a *La rebelión de las masas*, Madrid, Castalia, 1999, pp. 54 y ss.

<sup>944</sup>Véase Ovejero Bernal, A.: “*La rebelión de las masas* 75 años después: El imperio del Hombre-Masa”, en *Revista de Historia de la psicología*, Oviedo, n°s 3-4, 2001, pp. 451 y ss.

<sup>945</sup>Véase Mermall, T.: “Introducción” a *La rebelión de las masas*, Madrid, Castalia, 1999, p. 66.

<sup>946</sup>*Prólogo para franceses*, O.C, IV, 372.

<sup>947</sup>*ibid.*, p. 372.

### 3.3.5.1.– *Disección de los conceptos de “masa” y “minoría selecta” desde una perspectiva histórica: la dinámica generacional*

El tipo medio del actual hombre europeo produce la impresión de ser un hombre primitivo surgido inesperadamente en medio de una viejísima civilización. La causa de esta impresión se encuentra en la quiebra de la unidad dinámica generacional entre *masa* y *minoría selecta*. El concepto más digno de atención en la ideología histórica es, para Ortega, el de generación<sup>948</sup>. La generación se compone de dos elementos, a saber: la minoría, formada por los hombres profundos con raíces en el subsuelo de la vida, y la masa, formada por los hombres superficiales. Mientras que la masa de una generación no se entiende con la masa de otra generación; las auténticas minorías de ambas se entienden porque se comunican por el subsuelo, por la vida en profundidad. Ciertos hombres de la generación anterior han anticipado el modo de ser hombres que va a ser característico de la generación posterior. Y viceversa, ciertos individuos de la nueva generación se advierten como preformados en algunos individuos de las antecedentes. Son las efectivas minorías de una y otra. Precisamente el entender a la generación que viene y el ser entendido de ella es el criterio más firme para reconocer quiénes son los que verdaderamente constituyen la minoría de la generación que pronto se va a ir. Toda nueva generación lleva en sí el germen de un nuevo modo general de ser hombre. Por ello sostiene Ortega que toda generación es en algún sentido supergenial, porque es un hombre nuevo, o más exactamente, algo nuevo en el hombre<sup>949</sup>. La generación es como un cuerpo social íntegro con una determinada sensibilidad vital y al que da vida una minoría selecta compuesta de hombres egregios y una masa o muchedumbre vulgar. *Masa* y *minoría selecta* han sido lanzadas sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada:

“La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos. Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior (...). Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien, se parecen más todavía (...). Más importante que los antagonismos del pro y el anti, dentro del ámbito de una

<sup>948</sup>En opinión de Ortega, son quince los años que separan a una generación de otra. Véase la obra *En torno a Galileo*, O.C, V, 30 y ss.

<sup>949</sup>Véase *Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida*, O.C, V, 312 y ss. Véase también a propósito de estos temas el trabajo de Ortega titulado *Generación contra generación*, O.C, III, 699.

generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares”<sup>950</sup>.

La altitud vital de una generación, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada, depende de cómo sean las relaciones entre las aristocracias y las masas. De una generación participan tanto los elementos más valiosos como los más vulgares. Sin embargo, la diferencia de rango histórico entre los individuos mejores y las muchedumbres vulgares es un hecho evidente.

En nuestra época las masas se han vuelto intolerantes y las minorías han desertado de su función rectora, es decir, ni las minorías ni las masas han cumplido con su deber histórico generacional. Los individuos superiores, corazones de vanguardia, asisten estupefactos al imperio imperturbable de las masas. De ahí procede en muchos casos, su obligada retirada del paisaje social. Viven condenados a no ser bien entendidos, es decir, en una situación de peligro entre el nuevo territorio que han de conquistar “y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda”<sup>951</sup>.

La misión histórica de las minorías selectas es transmitir a las masas su sensación radical ante la común existencia. Pero para ello las masas han de ser dóciles al ejemplo de exquisita sensibilidad vital. Cuando la variación de la sensibilidad se produce sólo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. El proceso sustantivo de la historia no es obra de las muchedumbres difusas, ni los agentes históricos son exclusivamente los individuos. Ni la interpretación colectivista de la historia ni la individualista son válidas. La historia ha mostrado cuál ha sido en cada momento el nivel en que se encontraban las relaciones de la masa con la minoría. Vida histórica es convivencia (concordia), comunidad básica o diálogo entre los individuos superiores de rica vida personal llena de iniciativa y la masa indocta o vulgar.

La vida de la individualidad egregia consiste en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, afirma Ortega, separar los héroes de las masas, porque ambos elementos son esenciales al proceso histórico: “Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción; por tanto sin insertarse en el proceso general histórico”<sup>952</sup>. La incapacidad de los individuos egregios para influir en la masa es la causa de la enfermedad constitutiva que padece el proceso general

---

<sup>950</sup> *El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 563 s.

<sup>951</sup> *ibid.*, p. 562 .

<sup>952</sup> *ibid.*, p.563 .

histórico, pues de los destinos del mismo se ha apoderado el nuevo hombre masa rebelde:

“La historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal (...). El hombre vulgar ha resuelto gobernar el mundo (...), adelantarse al primer plano social (...) automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa”<sup>953</sup>.

El hombre masa es un tipo humano de condición primitiva que cree que la civilización occidental en que ha nacido ha surgido por sí sola y es tan espontánea o primigenia como la naturaleza: “La civilización se le antoja selva”<sup>954</sup>. Sólo le interesa el beneficio que le reportan los productos técnicos o político-jurídicos de la vieja civilización, pero no le interesan los problemas que ineludiblemente ésta le plantea:

“La civilización, cuanto más avanza, se hace más compleja y más difícil. Los problemas que hoy plantea son archiintrincados. Cada vez es menor el número de personas cuya mente está a la altura de esos problemas (...). No es que falten medios para la solución. Faltan cabezas. Más exactamente: hay algunas cabezas, muy pocas; pero el cuerpo vulgar de la Europa central no quiere ponérselas sobre los hombros. Este desequilibrio entre la sutileza complicada de los problemas y la de las mentes será cada vez mayor si no se pone remedio y constituye la más elemental tragedia de la civilización”<sup>955</sup>.

La civilización occidental ha alcanzado un nivel histórico de considerable complejidad y los problemas son cada vez más arduos. Sólo el estudio de la historia nos permitirá resolver los problemas que actualmente presenta la civilización occidental<sup>956</sup>. El saber histórico se convierte en una técnica de primera magnitud u orden para conservar nuestra civilización, en la medida en que la historia es un factor de

---

<sup>953</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 434.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 429. El hombre de la masa da por sentados los beneficios de la civilización y los exige perentoriamente, como si fueran derechos naturales. Heredero de todas las épocas, “era dichosamente inconsciente de su deuda con el pasado. Aunque disfrutaba ventajas proporcionadas por el ascenso del nivel histórico general, no se sentía obligado ni con sus progenitores ni con su progenie. No reconocía autoridad exterior a sí mismo y se conducía como si fuera *el señor de su propia existencia*. Su increíble ignorancia de la historia le permitía pensar en el momento presente como muy superior a las civilizaciones del pasado y olvidar (...) que la civilización contemporánea era producto de siglos de desarrollo histórico y no logro exclusivo de una época que había descubierto el secreto del progreso volviéndole la espalda al pasado” (Lasch, C.: *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 42).

<sup>955</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 429.

<sup>956</sup> La historia es “la ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, la ciencia más rigurosa y actual del presente (...). La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única (...). Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*” (*Historia como sistema*, O.c83, VI, 43 s). Coincido plenamente con el profesor Paulino Garagorri cuando dice que el ejercicio de la razón histórica puede contribuir a que la vida contemporánea supere el azoramiento que padece (Véase Garagorri, P., “Nota Preliminar” a Ortega y Gasset, J.: *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1984, p. 10).

inteligibilidad, de comprensión y explicación de la realidad, como vio Dilthey con acierto<sup>957</sup>. Nos sirve para no cometer los ingenuos errores de otros tiempos:

“Pero si usted (...) ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todo son desventajas. Pues yo creo que esta es la situación de Europa. Las gentes más cultas de hoy padecen una ignorancia histórica increíble. Yo sostengo que hoy sabe el europeo dirigente mucha menos historia que el hombre del siglo XVIII y aun del siglo XVII. Aquel saber histórico de las minorías gobernantes (...) hizo posible el avance prodigioso del siglo XIX. Su política está pensada por el siglo XVIII, precisamente para evitar los errores de todas las políticas antiguas, está ideada en vista de esos errores. Pero ya el siglo XIX comenzó a perder cultura histórica, a pesar de que en su trascurso los especialistas la hicieron avanzar muchísimo como ciencia. A este abandono se deben en buena parte sus peculiares errores que hoy gravitan sobre nosotros”<sup>958</sup>.

El desdén de las masas hacia el saber histórico es un hecho indudable en la Europa de entreguerras<sup>959</sup>. El abandono de la conciencia histórica es una de las principales causas de la situación de caos actual. Una situación que se remonta al último tercio del siglo XIX, que es cuando comienza acontecer la involución o el retroceso a la barbarie, a la ingenuidad o al primitivismo de quien no atiende u olvida su pasado<sup>960</sup>. En

---

<sup>957</sup>Véase *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, Oc83, VI, 198 y ss. Jorge Novella ha estudiado la influencia de Dilthey en la tematización de la historicidad del hombre por Ortega (Véase Novella, J.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 27 y ss).

<sup>958</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 430. El desdén hacia el conocimiento histórico es una de las características del fenómeno de la rebelión de las masas. Éstas manifiestan una preocupante ignorancia histórica: “Muchas veces he hecho notar que el tipo de hombre que en el siglo XVIII o XVII correspondía a lo que es hoy nuestro hombre medio, sabía mucho más historia que el hombre actual (...). Mas hoy el hombre medio se encuentra, por su ignorancia histórica, casi como un primitivo, casi como un primer hombre”. De aquí que dentro de su “alma vieja e hipercivilizada broten de pronto inesperados modos de salvajismo y barbarie” (*En torno a Galileo*, O.c83, V, 95). Es importante “conservar los errores, y esto es la historia. En la existencia individual lo llamamos *experiencia de la vida* y tiene el inconveniente de que es poco aprovechable porque el mismo sujeto tiene que errar primero, para acertar luego, y luego es, a veces, ya demasiado tarde. Pero en la historia fue un tiempo pasado quien erró y nuestro tiempo quien puede aprovechar la experiencia” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 681).

<sup>959</sup>La falta mayor de nuestro tiempo es la ignorancia de la historia. Nunca, desde el siglo XVI, el hombre medio “ha sabido menos del pasado. Ahora bien, adjunta a sus desventajas, la superioridad de una civilización vieja es la experiencia histórica acumulada que le permitiría evitar las fatales e ingenuas caídas de otros tiempos y de otros pueblos. Conforme un ciclo histórico avanza, los problemas de convivencia humana son más complejos y delicados: sólo una refinada conciencia histórica permite solventarlos. Pero si se encuentra con problemas muy difíciles y su mente, por haber perdido la memoria, vuelve a la niñez, no hay verosimilitud de buen éxito. Los errores inmortales de otras épocas volverán indefectiblemente a cometerse. Esto acontece hoy en Europa y, por reflejo, en todo el mundo” (*El hombre a la defensiva*, O.C, II, 738).

<sup>960</sup>El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia “lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él (...), es preciso tenerlo muy en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda,

el siglo XX aparecen algunos ejemplos históricos de primitivismo muy preocupantes, a saber, el bolchevismo y el fascismo. Dos movimientos típicos de hombres masa<sup>961</sup>. Dos claros ejemplos de neurosis étnica y de regresión sustancial. Dos callejones sin salida que en Europa y sus aledaños aparecen en el primer tercio del siglo XX. Dos intentos nuevos de política regresiva que responden al imperio o subversión de las masas en el campo político. Dos formas de organización política dirigidas por hombres mediocres, extemporáneos, sin larga memoria o sin conciencia histórica. Ni uno ni otro ensayo, fascismo y bolchevismo, están a la altura de los tiempos:

“no llevan dentro de sí escorzado todo el preterito, condición irremisible para superarlo. Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir lo vence porque se lo traga. Como deje algo fuera, está perdido. Uno y otro –bolchevismo y fascismo– son dos pseudoalboradas; no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una o muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de proceder a su digestión”<sup>962</sup>.

Los hombres masa rebeldes se muestran favorables y, en muchos casos, lideran esos dos movimientos políticos, con enorme importancia en la historia de Europa, que no quieren dar razones ni tener razón<sup>963</sup>. He aquí lo nuevo: “el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón. Yo veo en ello el modo más palpable del nuevo modo de ser las masas, por haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello”<sup>964</sup>. El buen liberal demócrata fue forjado en un siglo sin libertad ni democracia, y “un siglo que gozó de ambas cosas ha producido un hombre antiliberal y antidemócrata”<sup>965</sup>. Este último se dedica a imponer de forma tiránica o activista su señera voluntad. El alma del hombre

---

produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre” (*Ideas y creencias*, O.C., V, 675).

<sup>961</sup>Uno de los autores que más se ha preocupado por la constitución interna y el funcionamiento de estos movimientos de masas ha sido el freudomarxista Wilhelm Reich (Véase Reich, W.: *La psicología de masas del fascismo*, México, Ediciones Roca, 1933, pp. 58 y ss).

<sup>962</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 432. Aranguren afirma que Ortega ve que el fascismo (así como en su opinión, el comunismo, e igualmente el sindicalismo) se encuentra en relación con la masificación (Véase Aranguren, J. L.L.: “¿La rebelión de las masas o el advenimiento del hombre masa?”, en *Cuadernos de Comunicación*, n°s 11-12, México, 1976, p. 21).

<sup>963</sup>Ni el comunismo ni el fascismo significan –afirma Ortega– “fe alguna en formas políticas. Son todo lo contrario (...), comunismo y fascismo no son fe en lo que propugnaban, sino simplemente decisiones (...). Comunismo y fascismo son formas de la desesperación, son puras decisiones. Ambos, en efecto, surgen en 1917 (...). Cuando veo que hoy un joven se decide a hacerse comunista o fascista, me parece como si decidiera extemporizarse, hacerse anacrónico y renunciar precisamente a su propia misión vital” (*¿Instituciones?*, O.C., IV, 658).

<sup>964</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 418.

<sup>965</sup>*Revés de almanaque*, O.C., II, 810.

masa se encuentra, como diría Platón, “arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta, estará llena de turbación y remordimiento”<sup>966</sup>.

### 3.3.5.2.– *Disección de los conceptos de “masa” y “minoría selecta” desde una perspectiva social: la vigencia de las creencias*

La vida humana, como sabemos, es la realidad radical para Ortega. En ella deben aparecer de un modo u otro todas las demás realidades y a ella hemos de referirlas todas. Una parte muy importante de esa realidad primordial la constituyen las convicciones que nos ayudan en nuestras decisiones y definen nuestro programa vital:

“La vida es quehacer (...), nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado (...), tiene cada hombre que decidir (...), lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción u otra, puede en suma, vivir”<sup>967</sup>.

Las creencias o convicciones juegan un papel de enorme importancia en la vida del hombre y, sobre todo, en su cosmovisión mundana. Son el substrato filosófico sobre el que se asienta nuestra vida. El continente de nuestra vida. No son *ideas* que tenemos o pensamos, sino *ideas* que somos y con que contamos irremisiblemente en todo momento. Son creencias radicalísimas que se confunden para nosotros con la realidad misma. Son nuestro mundo y nuestro ser<sup>968</sup>. Lo que solemos llamar realidad o mundo exterior no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que es lo que *creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad:

“Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguro de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta”<sup>969</sup>.

---

<sup>966</sup>Platón, *La República*, IX, 577 e - 578 a, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, pp. 431 s.

<sup>967</sup>*Historia como sistema*, O.c83, VI, 13.

<sup>968</sup>El más escéptico teóricamente existe “apoyándose en un soporte de creencias sobre lo que las cosas son. La vida es absoluta convicción. La duda intelectual más extrema es vitalmente una absoluta convicción de que todo es dudoso. Y el ser dudoso algo o todo no es menos creencia (...) que cualquier otra de aspecto más positivo” (*¿Qué es conocimiento?*, O.C, IV, 592). Lo que solemos llamar “mundo real o exterior, no es la nuda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea. Pero claro es que esas creencias comenzaron por *no ser más* que ocurrencias o ideas *sensu stricto*” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 678).

<sup>969</sup>*La razón histórica*, O.c83. XII, 154.



El diagnóstico de una existencia humana, si ésta ha vivido con autenticidad y nobleza o no, ya se trate de un hombre, un pueblo o una época, tiene que comenzar filiando, afirma Ortega, el repertorio de sus convicciones.

Las creencias constituyen el estrato básico o arquitectura de nuestra vida. Son el terreno sobre que acontece. El hombre al vivir *está* siempre en alguna creencia referente a lo que le rodea y a sí mismo. Se vive siempre desde ciertas creencias. Vivimos de convicciones y con convicciones. Estas se apoyan unas en otras. Tienen también una estructura y una jerarquía. Puede hablarse de creencias básicas, fundamentales o radicales, tierra firme en que descansan todas las demás. Las ideas-ocurrencias las tenemos o pensamos. Las ideas-creencias más que tenerlas, las somos<sup>970</sup>. En las creencias *nos movemos, vivimos y somos*. La creencia es aquello que “creemos aunque no queramos y frente a lo que quisiéramos. En la creencia siente el hombre que sale de sí mismo y está en la realidad”<sup>971</sup>.

Junto a las convicciones personales existe un estado colectivo de creencia. Existen algunas creencias compartidas por todos los individuos de una sociedad y época. Esta *fe social* puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, “cualquiera que sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe”<sup>972</sup>. La opinión personal de los individuos más sobresalientes de la sociedad no sustrae a esta opinión colectiva quilate alguno de realidad. Lo específico o constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado:

---

<sup>970</sup>Ortega distingue entre dos estratos de ideas y nos habla del papel que juegan en nuestra vida y de su enorme diferencia de rango funcional: “De las ideas-ocurrencias (...) podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es ... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos ni sostenemos (...), simplemente estamos en ellas (...). En la creencia se está, y la ocurrencia se tiene o se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros. Hay, pues, ideas con que nos encontramos – por eso las llamo ocurrencias– e ideas en que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar (...). Como fenómeno vital la creencia no se parece nada a la ocurrencia: su función en el organismo de nuestro existir es totalmente distinta y, en cierto modo, antagónica (...). Las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 662 s).

<sup>971</sup>*La razón histórica*, O.c83, XII, 327 s. El hombre es esencialmente *crédulo*. El estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado, afirma Ortega, “por creencias (...), tierra firme sobre que nos afanamos” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 669).

<sup>972</sup>*Historia como sistema*, O.c83, VI, 18 s.

“La realidad (...) tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ellas. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia (...), que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión (...). Lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita que yo, individuo determinado, crea en ella”<sup>973</sup>.

La creencia colectiva de no seguir a los mejores lideró el ambiente social de la Europa occidental del siglo XX con plena vigencia. Su actualidad sigue siendo importante. Las masas rebeldes de toda clase o grupo social comparten, al menos en muchos casos, la creencia u opinión colectiva (idea-creencia) de que no es necesario seguir a los mejores, sino que es menester suplantarlos y darles de lado, es decir, ocupar aquellos sitios más exquisitos o reservados en otra época a los *happy few*. Se trata de una creencia que niega toda legitimidad de mando social a las minorías de individuos ilustres. Creencia social o colectiva y legitimidad en torno al mando o al poder forman un todo compacto en la filosofía de Ortega<sup>974</sup>.

---

<sup>973</sup> *ibid.*, p. 19.

<sup>974</sup> Alguien ejerce el poder de forma legítima, e incluso jurídicamente legítima, cuando ese su ejercicio está fundado en la creencia social compacta que abriga todo el pueblo de que, en efecto, es esa persona en particular “quien tiene derecho a ejercerlo”. Esa creencia existe como parte de una creencia total en cierta “concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo; en suma, el *consensus*. Esta concepción tiene que ser religiosa (...). Cuando –por unas u otras causas– esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad (...). Aquí no se está hablando de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda legitimidad”. Ortega se refiere a “una creencia colectiva (...), *consensus* general que posee plena vigencia en el cuerpo social” (Véase *Una interpretación de la historia universal*, Oc83, IX, 112 y ss). La legitimidad de la autoridad o del mando reside en tener derecho a él. Este derecho proviene de la creencia social de que es una determinada persona quien debe mandar. Esta creencia es en su origen religiosa. La legitimidad, en opinión de Hierro Pescador, es anterior a la Ley como tal, pero no es anterior al Derecho. El “derecho” (subjeto, según la terminología consagrada) al mando descansa en la existencia de unas creencias religiosas que lo fundamentan, pero en estas se apoyan también, por ejemplo, los usos religiosos. En la medida en que esos usos son vividos como indispensables para la supervivencia colectiva y para la realización del proyecto de vida social propio, conllevarán sin duda una coacción especialmente violenta y rígida, serán usos fuertes, por tanto, Derecho (objetivo). Resumiendo, la legitimidad descansa para Ortega en la creencia acerca de qué determinada persona debe mandar. Esta concepción pone en inmediata referencia la legitimidad a la ley (a lo jurídico), aun cuando carece del sentido *legalista* que pudiera tener en el positivismo jurídico y en los mantenedores del *Derecho coactivo*, por cuanto la ley es en Ortega un uso, una vigencia, y como tal se asienta últimamente en el subsuelo de las creencias, y específicamente en la creencia de quién debe determinadamente mandar. Su sentido es más bien sociológico (Véase Hierro Pescador, J.: *op.cit.*, pp. 250 y ss). Ignacio Sánchez Cámara destaca la aproximación de Ortega a la teoría weberiana de las clases de legitimidad. Ortega, afirma Sánchez Cámara, parece establecer un híbrido entre la racional-legal (propiamente democrática pues descansa en la creencia en la legitimidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad) y la carismática (descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas) (Véase Sánchez Cámara, I.: “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Madrid, 1986, p. 94).

Una de las figuras más afectadas por esta rebeldía contra los hombres mejores, es la figura del filósofo u hombre del *lógos*<sup>975</sup>. El filósofo, como tal, ha perdido, en opinión de Ortega, prestigio o valoración social. Se ha producido un cambio de clima histórico que anuncia que la inteligencia decrece. Asciende en pleamar la hostilidad a la inteligencia. Durante épocas larguísimas el filósofo ha gozado de prestigio en la sociedad. Actualmente, afirma Ortega, el filósofo ocupa un puesto ínfimo en ella. Es cierto que Ortega distingue entre el auténtico filósofo o el filósofo de vocación y el profesor de filosofía, que en la mayoría de los casos sólo se dedica a transmitir los sistemas de ideas que componen los doctrinales filosóficos. El auténtico filósofo es el hombre noble en uno de sus haces, pues se dedica a crear filosofía porque siente la necesidad de ella<sup>976</sup>. Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica u original. En él y no en la sociedad, está el origen de la filosofía y su auténtica realidad. La sociedad o las propias circunstancias vitales nos obligan a vivir la filosofía inauténticamente como ocupación públicamente constituida y mantenida<sup>977</sup>. Somos solicitados para ocuparnos de ella por razones inauténticas o profesionales:

“En casi todas las ocupaciones humanas acontece que por estar ahí los hombres suelen adoptarlas mecánicamente y entregar su vida a ellas sin que jamás tomen contacto verdadero con su radical realidad (...). Esa constante invitación a la inautenticidad que la preexistencia social de las ocupaciones humanas nos dirige, es uno de los componente trágicos del hombre (...). De aquí que sea preciso (...) repristinar la situación en que la filosofía se originó”<sup>978</sup>.

<sup>975</sup>El hombre masa y el filósofo “se desprecian hasta la raíz” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 167).

<sup>976</sup>El filósofo auténtico es aquel individuo que considera que la vida no es otra cosa que un constante problema. Un problema que hay que afrontar con cierto ademán deportivo. Es el hombre lujoso y deportivo, que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo en torno por el inquieto ser de los problemas. Es un ser curioso de problemas. Esta raíz o dimensión teórica del ser humano es un hecho último que hallamos en el cosmos: “Si lo esencial en el *homo theoreticus* (...) es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teórica cuanto más problema sea su problema y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la teoría” (*¿Qué es filosofía?*, O.c83, VII, 323). La idea platónica y aristotélica de que la filosofía es la ciencia de los hombres libres o de aquellos individuos que aspiran a formarse una imagen del problemático mundo de la realidad y transmitirla a los demás, también seduce a Ortega. Se trata de una idea que define, en una de sus dimensiones, su concepto de nobleza o vida esforzada. Esta última tiene entre sus principales atributos la contemplación o la extrañeza ante determinados fenómenos de la realidad, como paso previo para comenzar a entenderlos. La filosofía es para Ortega la “ciencia de los nobles (...), de los deportistas” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 158).

<sup>977</sup>Todos braceamos náufragos en una circunstancia determinada, es decir, buscamos una interpretación a nuestra situación, a nuestra vida. Esto hace de nosotros filósofos. El hombre, quiera o no, ejercita la filosofía, “no puede vivir sin interpretar su situación, sin filosofar. De aquí que el mejor resultado de una época sea su filosofía (...), quieran o no, todos son filósofos” (*En el centenario de una Universidad*, O.C.V, 741).

<sup>978</sup>*A historia de la filosofía de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)*, O.c83, VI, 402.

El filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad, no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra haciendo la suya. Hasta el punto de que es su síntoma más cierto retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar, con el objetivo de regresar hacia su fuente original en que se van “desmenuzando, triturando todos los sistemas para asistir de nuevo a su ejemplar nacimiento”<sup>979</sup>.

La vida es un caos, pero la filosofía, nacida de la desesperación, cree haber encontrado una *vía* de escape. El hecho de que la palabra *vía* –*hodós, métodos*– sea la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito), indica que “la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad –la razón– que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella”<sup>980</sup>.

Con la rebelión del hombre masa se impone, sin embargo, la razón *exasperada* o *fuera de sí*. Las masas rebeldes creen erróneamente que pueden dirigir su propia existencia y los destinos de la sociedad en su conjunto. Creen que se bastan a sí mismas. No creen en sus hombres mejores. Ni les preocupa el futuro. Un fenómeno, este último, que obedece, en una de sus vertientes, al exceso de fe racionalista que ha contribuido decisivamente a la conversión del hombre europeo actual en hombre masa.

De la obra de Ortega se desprende que el racionalismo puro o ilustrado de la modernidad ha contribuido activamente en la gestación del nuevo mundo liderado por *hombres masa* rebeldes. Este movimiento filosófico, con sus mitos de progresismo e industrialismo, con su creencia en el poder ilimitado de la razón, ha producido tal *autosuficiencia* operativa en el hombre medio, que éste, sin especial esfuerzo de su parte, se ha creído un hombre superior y se ha cerrado herméticamente en sí mismo<sup>981</sup>. El exceso de razón ha suscitado en el *hombre masa* una preocupante sinrazón barnizada en muchos casos por operaciones o actitudes aparentemente lógicas (*derivaciones*, en la terminología paretiana). Este fenómeno ha sido la consecuencia inevitable de la conversión de lo que era un sistema de ideas, la filosofía racionalista, en un conjunto de creencias, en una fe ciega en la razón. La *fe* vulgar que este nuevo tipo humano manifestó hacia la razón pura, ilustrada y progresista degeneró en la apología de aquellas actitudes que son tanto más racionales, cuanto más eficaces y metódicamente organizadas.

---

<sup>979</sup> *ibid.*, p. 403.

<sup>980</sup> *ibid.*, pp. 406 s.

<sup>981</sup> Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 70.

El hombre masa es un *producto* de esa razón raciocrinante, cosificadora, naturalista o fisicalista. La fe en la razón física, matemática o lógica ha sido la base latente sobre que ha vivido en la época moderna el hombre occidental. Estamos ante un reducto del racionalismo, que en cuanto fe popular en la razón, genera en cada individuo la pretensión ingenua de *tener razón*, sin estar a la altura de la exigencia de la misma. El rebelde hombre medio o masa impone *sus razones* sin necesidad de someterlas a juicio crítico y sin otra garantía que la publicidad anónima de su existencia<sup>982</sup>. La *masa* de toda clase o grupo social se rebela porque se cree en posesión de un poder excepcional y piensa que el mundo le ofrece todo lo que necesita para conseguir todo aquello que se propone. Ese poder excepcional de que presume la masa es el poder de la razón. La rebelión de las masas es, por tanto, una y misma cosa con la rebelión de la razón científico-técnica contra cualquier otra instancia y su proclamación, como afirma Cerezo Galán, como poder absoluto o universal, al alcance de todos<sup>983</sup>.

Existe, pues, una íntima conexión o trabazón entre la ideología racionalista y la rebelión de las masas. El racionalismo se propuso construir el mundo *more geométrico* y conducirnos a un estadio *posthumano* o perfecto definido científico-técnicamente. Europa se enriqueció; el mundo, vacío de sentido, se llenó de máquinas, se hizo cómodo. La razón pura ilusionó al hombre con un mundo que técnica y socialmente rozaba la perfección, pero a cambio de un enorme desaliento interior que se extiende hasta nuestros días. De ahí el debilitamiento que empieza a sufrir ese modelo de racionalidad entre las minorías intelectuales europeas de mediados del siglo XX.

El progresismo racionalista no se preocupó del futuro como es debido. Consideraba que el mundo caminaba hacia estadios evolutivos cada vez mejores, hacia un futuro ideal o casi perfecto. Por eso no se preocupó del futuro; porque estaba convencido de que el futuro no tiene sorpresas ni secretos. El progresista “seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente”<sup>984</sup>. La masa se niega, con su actitud progresista, a ser dirigida. Cree que se basta así misma. Las minorías, que en otro tiempo eran las encargadas de realizar esos programas de futuro, se percataron de que no eran atendidas y desertaron de su función: la rectoría de los destinos sociales. Las minorías viven para sí y no se sitúan en actitud de dirigir; “se especializan y se bizantinizan”<sup>985</sup>.

---

<sup>982</sup>Véase *ibid.*, p. 70.

<sup>983</sup>*ibid.*, p.71.

<sup>984</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 399.

<sup>985</sup>*Revés de almanaque*, O.C, II, 809 s.

No podrá extrañar que hoy el mundo, afirma Ortega, aparezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se preocupó de prevenirlos: “Tal ha sido la deserción de las minorías directoras, que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas”<sup>986</sup>.

### **3.3.5.3.– Disección de los conceptos de “masa” y “minoría selecta” desde una perspectiva psicológica: “la indolencia del señoritismo”**

La dimensión fundamental que presentan los conceptos *masa* y *minoría selecta* en el pensamiento orteguiano es, sin duda, la dimensión psicológica<sup>987</sup>. Así lo prueba el hecho de que Ortega sostenga que la masa puede definirse “como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o en mal– por razones especiales, sino que se siente como todo el mundo y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás”<sup>988</sup>.

Las minorías selectas se definen psicológicamente porque se componen de individuos excelentes que se exigen y obligan más que los demás y no se creen de manera petulante superiores a nadie. Los individuos que integran la minoría son superiores en el sentido de que intentan cumplir, aunque no lo logren, con exigencias o

---

<sup>986</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 399. Lo que Ortega achaca a la modernidad es tanto su desdén hacia el pasado como su exceso de confianza hacia el futuro. De ahí proceden buena parte de los males que actualmente estamos viviendo. Ortega se opuso a la desorbitada creencia del *hombre medio* o *masa* en un tipo de razón racionante o progresista que de forma desmedida vertebró la edad moderna. Esta forma de racionalidad anunciaba que el futuro o el mañana iba a ser en todo lo esencial igual al hoy. El progresismo utópico racionalista ha hecho creer al hombre europeo que su vida es más vida que todas las antiguas. Una situación que ha conducido al *hombre masa* contemporáneo ha perder todo respeto o atención hacia el pasado, al parecerle todo pretérito afectado de enanismo: “una época que hace tabla rasa con todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible modelo o norma (...). Esta grave disociación del pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y en ella va incluida la sospecha (...) que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años (...). Los modelos, las normas, las pautas, no nos sirven” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 392). Esto genera una grave situación de desasosiego, duda e incertidumbre.

<sup>987</sup> Podríamos afirmar con Ovejero Bernal que los criterios de definición de las élites y del hombre masa son explícitamente psicosociológicos, lo que le concede una mayor modernidad y capacidad de predicción con respecto a otros autores (Véase Bernal, O.: “*La rebelión de las masas*: 75 años después. El imperio del hombre masa”, en *Revista de Historia de la Psicología*, Oviedo, n° 3-4, 2001, p. 450).

<sup>988</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 378. María Teresa López de la Vieja afirma que la interpretación aristocrática de Ortega se mantiene dentro de un vocabulario más psicológico y antropológico que político. En este sentido aquél distinguía perfectamente dos clases de individuos, según su calidad, individuos que se exigen mucho e individuos con escasas exigencias. El exceso de democracia tiene que ver con la soberanía ejercida por personas no cualificadas y poco exigentes consigo mismas (Véase López de la Vieja, M T.: “Democracia y masas en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, n° 1, 2000, p. 140).

instancias de gran calibre. La división más radical que cabe hacer de la humanidad, desde una vertiente psicológica, es en dos clases de criaturas o de hombres: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, o como dice Ortega, “boyas que van a la deriva”<sup>989</sup>. Lo decisivo es si ponemos nuestra vida a un máximo de exigencias o a un mínimo. La vida del hombre occidental, en su versión de hombre masa, obedece a un mínimo de exigencias, pero aún así este hombre pretende ejercer la soberanía en el mundo occidental. Su afán de liderazgo es advertido por Ortega.

El antropólogo Ortega, como le llama Nelson Orringer, descubre la clave en la psicología del hombre masa<sup>990</sup>. La soberanía del individuo no cualificado o del individuo genérico o mostrenco, tan celebrada por los liberal-demócratas de condición progresista, poco a poco ha pasado de ser una idea o ideal jurídico a convertirse en un estado psicológico esencial o constitutivo del hombre medio actual. Este estado psicológico de sentirse amo o señor de sí e igual a cualquier otro individuo ha sido consecuencia de la perversión que han sufrido los grandes logros democráticos y jurídico-políticos que se consiguieron en el liberal siglo XIX. Los liberal-demócratas progresistas del siglo XIX le hicieron creer al hombre masa que las nuevas condiciones legislativas o político-democráticas le legitiman para imponer su voluntad en todo lugar y no reconocer como superior a nadie.

El hombre masa es un tipo humano que, esté donde esté, en familia, aislado, trabajando o descansando, es *masa* porque está constituido espiritual y psicológicamente, como *hombre masa*<sup>991</sup>. Los psicólogos de las multitudes así lo han reconocido. Éstos consideran que la *masa* deviene una categoría de pensamiento, un objeto de ciencia y un

---

<sup>989</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV 378. Se trata, en efecto, de dos actitudes que manifiestan un muy distinto rango vital. También es verdad que el hombre masa es persona vulgar o mediocre en grado extremo. Recuérdese –dice Ortega– “que al comienzo, distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo: que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse es la criatura de perfección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente”, a normas superiores, difíciles o exigentes que le opriman. En esto consiste la vida como disciplina, la vida noble o excelente, que se define por la exigencia, por las obligaciones –*Noblesse obliga*–. Inspirándose en Goethe, Ortega afirma, lo hace en muchos puntos de su obra, que “*Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y a ley (Goethe)*” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 411 s). Puede consultarse el artículo de Luis Jiménez Moreno “Conciencia de la exigencia personal y de las relaciones sociales. Reflexiones sobre *La rebelión de las masas*”, en AA.VV.: *Homenaje a José Ortega y Gasset (1883-1955)*, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

<sup>990</sup> Véase Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, Madrid, 1981, p. 15.

<sup>991</sup> Véase Lasaga Medina, J.: “Minorías y masas en Ortega: ¿metafísica o política?”, en AA.VV.: *Ensayos sobre filosofía contemporánea*, México, 2004, p. 129.

aspecto fundamental de la sociedad. Ortega coincidiría con ellos en muchas de sus ideas, pero sobre todo compartiría con estos reconocidos teóricos (Le Bon<sup>992</sup>, Tarde o Freud) una cosa, a saber, que la nueva sociedad es, sobre todo, una sociedad que, a nivel psíquico, metamorfosea la personalidad consciente, lógica o racional de los individuos en una personalidad irracional, inconsciente, imprevisible e ilógica. Considerado aisladamente, cada uno de nosotros es en definitiva razonable; juntos estamos dispuestos a cometer las mayores locuras<sup>993</sup>.

Todos los autores que se han ocupado de este novísimo fenómeno de las masas desde una perspectiva psicológica, entre ellos Ortega, han llegado a la conclusión de que la soberanía del individuo consciente o racional se derrumba al sumergirse en la masa.

---

<sup>992</sup>En la Biblioteca Ortega aparecen diversas obras de Le Bon, como por ejemplo, *Les opinions et les croyances*, París, Ernest Flammarion, 1911, *Premières conséquences de la guerre: transformation mentale des peuples*, París, Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion, 1916, etc. La obra de Gustave Le Bon (1841-1931) *Psicología de las masas o de las muchedumbres* (1895) posiblemente influyó en Ortega. Gustave Le Bon afirma que diversas causas determinan la aparición de las especiales características de las masas. La primera de ellas es que el individuo integrado en la masa adquiere, por el mero hecho del número, un sentimiento de potencia invencible que le permite “ceder a instintos que, por sí solo, había frenado forzosamente. Y cederá con mayor facilidad, puesto que al ser la masa anónima y, en consecuencia, irresponsable desaparece por completo el sentimiento de responsabilidad, que retiene siempre a los individuos (...). En una masa, todo sentimiento, todo acto es contagioso, hasta el punto de que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al colectivo. Se trata de una actitud contraria a su naturaleza y que el hombre tan sólo es capaz de asumir cuando forma parte de la masa (...). Por el mero hecho de formar parte de una masa, el hombre descendiendo varios peldaños en la escala de la civilización. Aislado era quizá un individuo cultivado, en la masa es un instintivo y, en consecuencia, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos de los seres primitivos a los que se aproxima (...), intelectualmente la masa es siempre inferior al individuo aislado” (Le Bon, G.: *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 1983, pp. 31 s). Las características especiales de la masa, a nivel psicológico, son la impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad de razonar y la ausencia de juicio o de espíritu crítico. La masa está conducida casi exclusivamente por el inconsciente y por aspectos irracionales. La irracionalidad de las masas hispánicas llama la atención de Ortega. La masa sólo es impulsiva y móvil. Al igual que el salvaje, no admite obstáculos entre su deseo y la realización de éste. El número le proporciona un sentimiento de poder irresistible. La masa es tan autoritaria como intolerante. El individuo puede aceptar la contradicción y la discusión, mientras que la masa no las soporta jamás. El autoritarismo y la intolerancia son generales en todas las categorías de masas (Véase *ibid.*, p. 35 y ss). Son características que Ortega indudablemente comparte. Con Le Bon, Ortega también coincide en que a las masas se las guía con modelos. En cada época, afirma Le Bon, un reducido número de individualidades imponen su acción, que la masa inconsciente imita (Véase *ibid.*, p. 95). Pero en Ortega la función de la masa es seguir y no imitar a la minoría egregia. Ésta representa cualidades superiores.

<sup>993</sup>Véase Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985, pp. 27 y ss. La psicología de las masas no se parece en nada a la psicología de los individuos. Aquella estudia la masificación de las naciones o de las clases sociales. Las masas de toda clase y en rebeldía ejemplifican el estado primitivo de todas las civilizaciones. Son impersonales, atomizadas, mecánicas, instintivas e irracionales, susceptibles de manipulación o de dominio, fácilmente sugestionables, incapaces de creatividad espiritual verdadera o de iniciativa social, etc. La hipnosis inspira toda la psicología de las multitudes. Las masas hipnotizadas o sugestionadas actúan como un autómatas psíquico que anida en todas las clases o grupos sociales. El nacimiento de una forma de vida colectiva sume al individuo en un total desconcierto vital: “El conglomerado, por su masa, lo arrastra en su dirección” (Moscovici, S.: *La era de las multitudes. Tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985, p. 102).



En su lugar aparece la arroyadora y preocupante personalidad colectiva, irracional e inconsciente que invade lo público y lo privado. Cuando hoy tenemos la impresión de que la psicosis de masas rige al mundo en momentos decisivos, no se debe a que antes hubiera en el mundo menos despropósito e irracionalidad, sino a que éstas se desenvolvían en el terreno de lo privado. Hoy penetran en lo público<sup>994</sup>.

Algunas de las características del nuevo *hombre masa* rebelde orteguiano son de considerable relevancia en los estudios de psicología social de las masas. El hombre masa es, desde una perspectiva psicológica, el individuo que ha degenerado en la fila de la masa o de lo mostrenco común o anónimo. Es un tipo humano dependiente de los demás, preso del conformismo que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Actúa como un autómatas desprovisto de voluntad propia y bajo la influencia de fuerzas inconscientes. Desciende así varios grados en la escala de la civilización. La *masa* u hombre masa rebelde, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo, es irritable, inconsciente, irracional y víctima de sus impulsos e inclinaciones naturales y neuróticas. El hombre masa es fácilmente sugestionable. La sugestión es una de las características más importantes de la psicología de las masas. La sugestión, la hipnosis (los estados colectivos son análogos a los estados hipnóticos), el contagio colectivo y el conformismo, transforman muy fácilmente a los individuos en masas. En su seno todos piensan, sienten o “razonan” de una forma muy similar. Las principales características de la conversión del individuo en masa humana, desde una vertiente psicológica, son, por tanto, las siguientes: desaparición de la personalidad consciente, orientación de los pensamientos o de los sentimientos en la misma dirección por la sugestión y el contagio, tendencia a realizar las ideas sugeridas que vivifican el inconsciente colectivo. Los individuos que han degenerado en masa experimentan una regresión psíquica, moral, efectiva e intelectual. La represión de las tendencias inconscientes disminuye y las inhibiciones morales desaparecen. La masa es crédula y carece de espíritu crítico. Es dogmática y no experimenta ni la duda ni la incertidumbre. De ahí su actitud intolerante y su confianza ciega en la autoridad. Las masas son primitivas o arcaicas. Recordemos que el hombre masa rebelde es un bárbaro vertical que se encuentra entre nosotros y no

---

<sup>994</sup>El hombre masa –afirma Karl Mannheim– “está mucho más fácilmente expuesto a sugestiones, explosiones de impulso no dominados y regresiones psíquicas que el hombre aislado o inserto orgánicamente en pequeñas asociaciones y sostenido en ellas. Así, la moderna Sociedad tiende por su mecanismo a potenciar los modos de conducta más contradictorios en la vida de la Sociedad, así como también en la vida del individuo, crea todos los irracionalismos y erupciones que son característicos de la aglomeración (...), trae a la superficie las mayores integraciones de emociones impulsivas y sugestiones, da un carácter de masa al impulso, del que puede temerse a cada momento que destruya todo el aparato tan refinado” (Mannheim, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1958, pp. 29 s).

fuera. Los primitivos no están en otra parte, lejos de nosotros, sino aquí mismo, somos nosotros mismos quienes menospreciamos las obras de la civilización o las leyes de la razón<sup>995</sup>.

La estructura psicológica del nuevo *hombre masa* o *vulgo* rebelde que domina toda la vida pública de Occidente, es, en opinión de Ortega, la siguiente: tiene una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas. El hombre medio encuentra en sí una sensación de dominio o triunfo que le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, y a dar por bueno o completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer un serio predominio y tiranía. El hombre masa actúa como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo. El nuevo bárbaro vertical intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, haciendo uso, si es necesario, de la acción violenta, es decir, sin recurrir a instancias intermedias. Este repertorio de facciones, “nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombre, como el *niño mimado* y el primitivo rebelde; es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca –religión, tabús, tradición social, costumbres)”<sup>996</sup>. El nuevo bárbaro que ha irrumpido en la historia de Occidente se comporta como un *niño mimado* o consentido<sup>997</sup>. Abomina del esfuerzo y

---

<sup>995</sup>Véase Moscovici, S.: *op.cit.*, pp. 300 y ss. Estos importantes asuntos de que trata la psicología social de las masas no son obviados por Ortega: “Creo que la mayoría de los hombres viven una vida interior, en cierta manera, apócrifa. Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas. Sólo ciertas individualidades de selecta condición poseen el peculiar talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo y logran eliminar cuanto ha inmigrado en ellos desde el contorno. La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona opiniones, sentimientos, resoluciones que (...) no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando las halla alojadas en su interior. En la zona más privada de la vida individual es acaso fácil diferenciar lo originalmente nuestro de lo recibido y mostrenco. Pero en otros órdenes de la actividad psíquica (...) lo habitual en las gentes es vivir de prestado. Esto acontece sobre todo, en política y en arte. La opinión pública y los apasionamientos políticos son obra vil del contagio” (*Apatía artística*, O.C, II, 455 s).

<sup>996</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 434.

<sup>997</sup>En la sociedad de consumo del siglo XXI, el *niño mimado*, que anida sobre todo en las clases media y superior, sigue deambulando a sus anchas. Bien es verdad que el mundo que habita no le invita en muchos casos a reconocer ciertos límites, aunque sí en otros. Sin embargo el hombre masa, en su versión de *señorito satisfecho* o *niño mimado*, considera –afirma Ortega en 1930– que el mundo “no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos que, en principio, pueden crecer indefinidamente (...), ese mundo del siglo XIX y comienzos del XX, no sólo tiene las perfecciones y amplitudes que de hecho posee, sino que además sugiere a sus habitantes una seguridad radical en que mañana será aún más rico, más perfecto y más amplio, como si gozase de un espontáneo e inagotable crecimiento (...), el hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y

del sacrificio. Se identifica con el *señorito satisfecho*. De ahí, que sea preciso dar “la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración (...), de relativa muerte”<sup>998</sup>.

En la vida pública o social irrumpe el personaje de vida familiar que en su casa acostumbraba a hacer lo que le daba la gana. El exceso de comodidades sin límite de la casa *bien* (que ejemplifica la civilización europea) engendró al *niño mimado* o caprichoso. En el ámbito familiar todo, hasta los mayores delitos, pueden quedar a la postre impunes; porque la familia tolera muchos actos que la sociedad no admite. El drama del señorito es que cree poder comportarse fuera de casa como en casa y que, por tanto, puede hacer lo que le dé la gana<sup>999</sup>. El *señorito satisfecho* es ese mismo que antes aguantaban en su casa, en su pueblo, y que ahora tienen que aguantar en toda Europa<sup>1000</sup>.

El comportamiento que muestra el *hijo de familia* se caracteriza porque se regocija en la inseriedad o en la broma con tal de evitar, preso del envilecimiento o el encanallamiento, el careo con *ese que tiene que ser*. Nos encontramos en una época en que predominan, impunemente, las *masas mimadas*. Éstas disfrutan de ciertos placeres de la vida con el mínimo esfuerzo e invirtiendo lo menos posible. El *niño mimado* es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero de una serie de comodidades, seguridades y ventajas civilizatorias. Esta holgura vital de la que disfruta el caprichoso hombre medio o masa le hace perder el contacto con la condición de riesgo, peligro e incertidumbre que definen la esencia de la vida. Alfred Adler, en su obra *El sentido de la vida*, describe ampliamente la patología del *niño mimado*. El excesivamente mimado *hombre masa* es un tipo de hombre que parece resultar de un deficiente proceso de educación o de una socialización insuficiente o anormal. En esto coinciden Ortega y Adler. Adler considera al niño mimado como un ser apartado de la normalidad y orientado hacia un estilo de vida neurótico<sup>1001</sup>. Se refiere a un niño que ha vivido en un mundo lleno de facilidades o demasiado bien organizado, sin resistencias o peligros que amenacen su tendencia desmesurada al capricho. Un niño situado en una zona tropical protegida de continuo por la madre. Ésta construye en su derredor un mundo ficticio donde todo

---

socialmente perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 407).

<sup>998</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 437.

<sup>999</sup> Véase *ibíd.*, p. 437.

<sup>1000</sup> Véase López Frías, F.: *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, prólogo de Julián Marías, Barcelona, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, pp. 144 y ss.

<sup>1001</sup> Véase Carpintero, H.: “Ortega y su psicología del hombre masa”, en AA.VV.: *Un siglo de Ortega*, Madrid, edictorial Mezquita, 1984, p. 125.

son ventajas. El niño termina por creerse con todos los derechos, pero sobre todo con el derecho a oprimir a los que lo tratan. Desarrolla una actitud parasitaria, ávida, avara, egoísta, que no le invita a escuchar a nadie superior a él, ni a tomar contacto con el fondo inexorable de su destino. No está orientado hacia la colaboración social, sino a formas anormales, patológicas de existencia<sup>1002</sup>.

Al describir al hombre masa, Ortega reproduce algunos de los más significativos rasgos adlerianos del niño mimado. El hombre masa es un ser a quien se ha permitido el más absoluto desfogé de sus deseos vitales, y cree no deber nada de eso que posee a nadie<sup>1003</sup>. Es un tipo humano dominado por una radical ingratitud. La madre, que todo lo concede y que fabrica ese ficticio derecho a todo, ha sido sustituida en el análisis orteguiano por la más amplia urdimbre humanizadora de la civilización<sup>1004</sup>. Ésta ha situado a los hombres en un nuevo nivel vital rebotante de magníficas posibilidades de existencia<sup>1005</sup>. Pero un mundo sobrado de posibilidades produce automáticamente graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana, como es el caso del mimado *hombre masa* de nuestro tiempo. Éste también presenta estas otras características:

“la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo de su cuerpo (...), falta de romanticismo en la relación con la mujer; divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo (...), preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión”<sup>1006</sup>.

Otra importante característica de este nueva clase de hombre vista desde la vertiente psicológica, es la alienación de sí mismo o el autoextrañamiento. Esto le conduce a soluciones activistas mediante las cuales pretende vencer la angustia de su propia autoalienación<sup>1007</sup>. El hombre masa carece de un concepto firme de sí mismo, es

---

<sup>1002</sup>Véase Adler, A.: *El sentido de la vida*, Barcelona, Miracle, 1935, pp. 121 y ss.

<sup>1003</sup>El hombre masa es un ser acomodado y materialista que se autocomplace en su hedonismo. Sólo piensa en la satisfacción de sus propios deseos instintivos o más bajas pasiones, “esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos. La libre expansión de sus deseos vitales, por tanto de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado. Y, en efecto, no erraría quien utilice ésta como una cuadrícula para mirar a su través el alma de las masas actuales (...). El nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno (...), todo le está permitido y nada le está obligado” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 408).

<sup>1004</sup>La sociedad moderna ha mimado en exceso a sus ciudadanos, como hacen los padres ricos con sus niños, “preocupados con hacer la vida del niño más fácil y con proporcionarle a cualquier precio todo lo deseado, lo regalan y miman de tal suerte que reducen sus potencialidades de adaptación a situaciones adversas. El *siglo del niño* creía que cada principio de la vida era autosuficiente y tenía sus propios derechos exclusivos” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E, 1944, p. 49).

<sup>1005</sup>Véase Carpintero, H.: *op.cit.*, pp. 125 y ss.

<sup>1006</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 436.

<sup>1007</sup>El sistema industrial moderno conduce al desarrollo de un tipo de personalidad que, aun teniendo todo lo materialmente posible, se siente impotente y sola, angustiada e insegura. Las condiciones

decir, carece de seguridad en sí mismo. No tiene la base para un fuerte autocontrol y por lo tanto resulta sumamente sugestionable a la atracción que emana de lugares remotos. La alienación y la sugestionabilidad hacen que el hombre masa sea objeto de los movimientos masivos que ejemplifican los totalitarismos<sup>1008</sup>. Estos regímenes han producido un tipo psicológico que se halla autoalienado, como el hombre masa, pero centrado en el grupo. No posee vida privada y tiene pocos modelos personalizados de conducta. Se despoja de un sentido indeseado de individualidad y se somete, tanto psicológica como conductualmente, al grupo o a la masa.

Los críticos del hombre masa, entre los que contamos a Ortega, concuerdan por lo general, en que este tipo humano está extrañado, a nivel psicológico, de sí mismo. El individuo no se experimenta a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y dotes, sino como “cosa” indigente que depende de poderes ajenos a él, en los que ha proyectado su sustancia viva. La falta de integración del ego en el individuo alienado lo vuelve sumamente susceptible a la manipulación. En la sociedad actual la opinión uniforme ha ocupado el lugar de la diversidad de pautas culturales. Esto ha provocado que el individuo que se halla alienado de sí mismo se vea forzado a recurrir a dicha opinión de masa para orientarse acerca de cómo sentirse con respecto a sí mismo<sup>1009</sup>. El hombre masa reemplaza la imagen individualizada de sí mismo por una

---

económicas de la edad moderna condujeron al individuo a una situación de impotencia y aislamiento. Las consecuencias psicológicas de esta impotencia son, según E. Fromm, una especie de evasión que hallamos en el carácter autoritario, o una conformidad compulsiva por la cual el individuo aislado se transforma en autómatas, pierde su yo. Sin embargo se concibe conscientemente como libre y sujeto tan sólo a su propia determinación (Véase Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 231 y ss).

<sup>1008</sup>Toda sociedad totalitaria tiene en su base un enorme conglomerado de masas de la más diversa índole social. Un tipo de sociedad alienada en un líder o un jefe produce un tipo psicológico que se halla autoalienado pero que sigue las directrices que le marca el grupo, como la persona que se orienta por la tradición. Toda sociedad totalitaria engendra esta combinación al negar todo respeto al individuo y aplicar todo el significado al grupo (en especial al partido, juntamente con el Estado). Como no posee vida privada y tiene pocos modelos personalizados de conducta, el individuo en la sociedad totalitaria se despoja de su más personal individualidad y se aliena en el todo grupal. El hombre totalitario (la personalidad autoritaria de que habla Adorno) u hombre masa alienado se caracteriza por su extraña sumisión al líder grupal y su extrema hostilidad hacia los extraños. El tipo psicológico característico de la sociedad de masas carece de una personalidad estable y presta escaso apoyo a las instituciones liberales y democráticas (Véase Kornhauser, W.: *op.cit.*, p. 108).

<sup>1009</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 104 y ss. La sociedad contemporánea carece de una diversidad de mundos sociales que promuevan y sustenten a personas independientes. En este tipo de sociedad no pluralista el hombre se aliena en la cultura predominante. En la sociedad pluralista, por el contrario, existen lealtades que obran a modo de alternativas para que el disconforme no se considere excluido del vallado social. El pluralismo social o cultural propicia el desarrollo de individuos diferenciados o autónomos, porque la variedad que existe en las instituciones y valores estimula al individuo a comparar diferentes modelos de conducta y a integrar elementos de varios modelos en una identidad definida. El hombre autónomo, o el hombre selecto en términos orteguianos, se respeta así mismo como individuo, sintiéndose portador de su propio poder. Es capaz de decidir su vida y de influir sobre la de sus semejantes. La

indiferenciada; a la pregunta eterna de ¿Quién soy?, responde con la fórmula: “soy como todos los demás”<sup>1010</sup>.

#### 3.3.5.4.– *Disección de los conceptos de “masa” y “minoría selecta” desde una perspectiva técnica: “la barbarie del especialismo”*

Uno de los temas que más ha preocupado a nuestro autor ha sido aquel que gira en torno al universo de la técnica en su significado más amplio.

Los conceptos *masa* y *minoría selecta* son susceptibles de ser analizados desde la vertiente tecnológica o técnico-científica<sup>1011</sup>. Ortega desarrolla este análisis especialmente en el capítulo de *La rebelión de las masas* dedicado a la *barbarie del especialismo* y, sobre todo, a la barbarie del técnico especialista como paradigma de la masa rebelde<sup>1012</sup>. Ortega, en sus obras, muestra la íntima trabazón que existe entre la técnica científica y el imperio en Occidente de las masas rebeldes y al mismo tiempo competentes. No es casual que ese tipo de técnica sea ampliamente desarrollada por Europa durante los siglos XVIII y XIX, es decir, los siglos en que se gesta, según Ortega, el nacimiento del nuevo hombre masa rebelde.

---

autonomía personal no se desarrolla aparte de la sociedad o de la cultura: requiere el pluralismo en ambas. El hombre masa, sin embargo, intenta superar la angustia general que acompaña a la falta de confianza en sí mismo (Véase *ibid.*, p. 106).

<sup>1010</sup>*ibid.*, p. 106.

<sup>1011</sup>La nueva conciencia de la técnica moderna o científica ha suscitado en el hombre contemporáneo, como prototipo de *hombre masa*, un preocupante azoramiento o desazón precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. El hombre actual ya no sabe quién es, pues al hallarse capaz de ser todo lo imaginable y posible, gracias a su enorme potencial técnico, ya no sabe qué es lo que efectivamente es. La técnica, al aparecer como capacidad en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es –afirma Ortega– “mera forma hueca (...), incapaz de determinar el contenido de la vida”. Por eso estos años que vivimos, “los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (*Meditación de la técnica*, O.C, V, 596). Puede consultarse, a propósito de la técnica en Ortega, mi artículo “Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nºs 8/9, 2004, pp. 185-219. Comparto con Javier Echeverría que “*La Meditación de la técnica* es una de las grandes obras de la filosofía de la técnica y algunas de las propuestas del filósofo siguen teniendo plena vigencia” (Echeverría, J.: “Sobrenaturaleza y sociedad de la información. *La Meditación de la técnica* a finales del siglo XX”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº228, 2000, p. 21). En opinión de Carl Mitcham, *La Meditación de la técnica* completa *La rebelión de las masas* con una antropología de la técnica (Véase Mitcham, C.: “La transformación tecnológica de la cultura”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 228, 2000, p.35).

<sup>1012</sup>El individuo científico especialista, como afirma Edmund Husserl, se dedica al cultivo especializado de las ciencias positivas y de esta forma se desmarca cada vez más de la filosofía o de un conocimiento integral o absoluto y racional del universo (Véase Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, p. 11).

La técnica occidental europea moderna es de raíz científica<sup>1013</sup>. Nace de la copulación del capitalismo y la ciencia física o experimental (*nuova scienza*). En el primer capitalismo y en sus organizaciones político-industriales es donde por vez primera triunfa la nueva técnica racionalizada. Ésta produjo un primer crecimiento vertiginoso de la sociedad. Al someter la simiente humana al tratamiento de los principios de la democracia liberal y de la técnica –las dos principales dimensiones de la civilización del siglo XIX–, en un solo siglo se triplica la población europea. La democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido y ha contribuido a este inusitado despegue poblacional. Ese tipo superior de vida pública no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor “tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios”<sup>1014</sup>.

La técnica moderna, que incluye la experimentación científica y el industrialismo, ha propiciado, junto a la democracia liberal, un nuevo mundo rebosante de seguridades o posibilidades políticas y materiales en principio ilimitadas<sup>1015</sup>. Un nuevo escenario físico y social casi perfecto, repleto de facilidades o comodidades. Este nuevo espacio, así configurado, ha engendrado la novísima especie hombre masa que hace sentir su barbarie en el ámbito científico y vital. El hombre masa actual es un bárbaro especialista en una de “sus vertientes y haces”<sup>1016</sup>. Y Ortega sitúa al especialista entre la burguesía de su época. Acerquémonos a él.

En los años 30 del pasado siglo el poder social recaía en la burguesía. Es por entonces la nueva clase social, más poderosa en número y potencia que las preexistentes.

---

<sup>1013</sup>La técnica científica nace en el siglo XVI, cuando un cierto racionalismo se extiende a la ciencia de la naturaleza y crea para ella “la idea enteramente nueva de la ciencia matemática de la naturaleza: de la ciencia galileana, como con toda razón fue durante largo tiempo llamada (...). Para el platonismo lo real tenía una *methexis* (participación) más o menos perfecta en lo ideal. En la matematización galileana de la naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma en una multiplicidad matemática (...). La matemática como reina de un conocimiento objetivo y auténtico (y la técnica bajo su dirección) estaba para Galileo en el centro del interés que movía a los hombres modernos para un conocimiento filosófico del mundo y por una praxis racional (...). El entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable (...), esto es recogido (...) en la actitud idealizante-matematizante de Galileo” (Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 22 s).

<sup>1014</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 403. La democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen, “no es concebible la una sin la otra, y, por tanto, fuera deseable un tercer nombre (...), que incluyese ambas. Este sería el verdadero nombre, el sustantivo de la última centuria” (Ibid., p. 425).

<sup>1015</sup>La época moderna y el siglo XIX se caracterizan por un aumento del bienestar o del repertorio de posibilidades vitales –políticas-jurídicas, económicas y sociales– que obedecen a la asunción del liberalismo, la democracia parlamentaria y, sobre todo, los progresos en el ámbito científico-técnico: “tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 406 s).

<sup>1016</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 444.

De ella dice Ortega que posee talento práctico. El grupo superior o aristocracia del presente, dentro de la burguesía, es el grupo de los técnicos (ingenieros, médicos, financieros, profesores, etc.)<sup>1017</sup>. Dentro del grupo de los técnicos, el hombre representativo o más influyente del momento es el hombre de ciencia, que no escapa en muchos casos a la condición de *hombre masa* rebelde:

“Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del *hombre masa*. Y no por casualidad, no por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma – raíz de la civilización– lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno”<sup>1018</sup>.

Un bárbaro moderno que, bajo la socialmente reconocida máscara de hombre especialista, amenaza a la propia civilización occidental de que se nutre. Ortega reconoce que la ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, dada la amplitud y complejidad de los problemas que aborda; pero del hecho de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue que la ciencia sea especialista. El hombre de ciencia no puede dejar de darse cuenta de que en su especialidad intervienen otras. No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra. Sin embargo, el especialista, como tal, ignora esas otras ciencias que interfieren en la suya y se acostumbra a ser muy meticuloso en su especialidad pero, a la vez, como no tiene más remedio que usar conceptos, supuestos y principios de otras especialidades, renuncia a manejarlos con responsabilidad y rigor y opta por acogerse en esos temas a los lugares comunes, esto es, a las opiniones de la masa<sup>1019</sup>.

El hombre masa, como afirma Harold Raley, descende históricamente de la burguesía que hacia 1750 había empezado a imponer sus creencias o metas – materialismo, comodidad, seguridad, confort, progreso industrial, democracia, *politicismo*– a Europa. El hombre masa, en su versión de bárbaro especialista, representa

---

<sup>1017</sup>El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe –afirma Ortega– “a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo en comparación con la actualidad y fecha de sus problemas. Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también (...). De esa barbarie inesperada, de esencia y trágico anacronismo tienen la culpa, sobre todo, las pretenciosas Universidades del siglo XIX, las de todos los países, y si aquélla, en el frenesí de una revolución, las arrasase, les faltaría la única razón para quejarse. Si se medita bien la cuestión, se acaba por reconocer que su culpa no queda compensada con el desarrollo, en verdad prodigioso, genial, que ellas mismas han dado a la ciencia. No seamos paletos de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible” (*Misión de la Universidad*, O.C, IV, 539).

<sup>1018</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 442.

<sup>1019</sup>Véase *Boletín número 1 del Instituto de Humanidades*, O.c83, IX, 442 y ss.



el triunfo y el fracaso del *ethos burgués* de la edad moderna<sup>1020</sup>. Un tipo de hombre medio parcialmente ilustrado pero no menos bárbaro, es decir, más sabio que nunca, “pero más inculto también –el ingeniero, el médico, el abogado, el científico”<sup>1021</sup>. Un modelo de hombre europeo con una competencia científico-técnica respetada y respetable, es decir, socialmente reconocida; pero que no escapa en muchos casos a la condición de *masa* primitiva, pues tiene la convicción de que posee un poder excepcional (racional-científico) que le capacita o legitima para imponer su voluntad incluso en aquellos lugares o ámbitos vitales en los que no es especialista<sup>1022</sup>. Una de las cosas más graves que este tipo humano hace cuando actúa en nombre de la *masa rebelde* es no reconocer especialistas en aquellas áreas de conocimiento en que impone su vulgar opinión<sup>1023</sup>. Esta actitud desafiante le convierte automáticamente en un *hombre masa*. La especialización a que se han sometido los hombres de ciencia ha hecho que éstos se hayan ido recluyendo de forma gradual en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho. El científico ha ido reduciendo progresivamente su órbita de trabajo y ha perdido contacto con las demás partes de la ciencia, en suma, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura o civilización europea: “La especialidad empieza a desalojar dentro de cada hombre de ciencia a la cultura integral”<sup>1024</sup>.

Con la rebelión de las masas predomina un espíritu particularista y no integrador. Ese particularismo se hace sentir en el ámbito científico. El especialista es un hombre que conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien

<sup>1020</sup> Véase Raley, H.: *op.cit.*, p. 144.

<sup>1021</sup> *Misión de la Universidad*, O.C, IV, 539.

<sup>1022</sup> Así lo ha reconocido también Nelson Orringer. Éste dice que “dentro de las ciencias, observa Ortega, los especialistas creen tener derecho de ventilar opiniones sobre la política, sobre el arte, en suma, sobre campos de la cultura de los cuales no poseen datos suficientes. El científico típico, por ducho que sea en su especialidad, fuera de ella es un hombre masa con actitudes primitivas. Como Verwey, que prefiere el conocimiento conducente a una cosmovisión total, piensa Ortega que sólo una interpretación integral del Universo merece el nombre de ciencia y puede salvar la civilización con una visión minoritaria de la existencia humana. No de otra manera aprendería el hombre masa a respetar a los hombres dotados del conocimiento auténtico” (Orringer, N. R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 280). No me parece del todo acertada la idea de Antonio Gutiérrez Pozo de que el hombre masa es siempre un ser o tipo humano antiilustrado (el bárbaro especialista es en parte un ser ilustrado), aunque sí coincido con él que el hombre masa es, ante todo, fruto de una cultura moderna, racionalista, liberal y progresista (Véase Gutiérrez Pozo, A.: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Miletto Ediciones, 2003, p. 113).

<sup>1023</sup> Ortega nos explica que la civilización ha convertido al especialista en un hombre “hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximo de hombre cualificado –especialismo– y, por tanto, lo más opuesto al hombre masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre masa en casi todas las esferas de la vida” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 444).

<sup>1024</sup> *ibid.*, p. 443.

la pequeña porción en que él desarrolla su investigación: “El especialista sabe muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto”<sup>1025</sup>. El especialista es, en muchos casos, un sabio-ignorante: “una configuración humana sin par en toda la historia”<sup>1026</sup>. Antes los hombres se dividían en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. El especialista no puede ser encasillado en ninguna de esas dos categorías, pues no es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es un hombre de ciencia y conoce muy bien su parcela de conocimiento. Es un sabio en la parcela o ámbito de la ciencia que domina. Es un ignorante en el resto de parcelas científicas o ámbitos de la vida social. Ahora bien, la ignorancia del que es por completo ignorante, toma un cariz pasivo e inocuo. Pero el que es un buen ingeniero o un buen médico y sabe mucho de una cosa, no se determinará a confesar su perfecto desconocimiento de las demás. Transportará el sentimiento dominador que experimenta al andar por su especialidad, a los temas que ignore. Mas como los ignora, su soberbia no le consiente otra actitud que la negación de esos otros temas y esas otras ciencias: “El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina, de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada”<sup>1027</sup>. El hombre de ciencia se comporta como un hombre selecto o noble cuando hace avanzar el conjunto del saber desde su pequeña *mónada* o porciúncula de universo<sup>1028</sup>. Pero se convierte en prototipo del *hombre masa* cuando proclama como una virtud el “no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber”<sup>1029</sup>. Se trata de una figura social recluida en su propia esfera de conocimiento, que egregiamente contribuye al progreso de la ciencia; pero que en muchas otras ocasiones, amparada en su acotada sabiduría, actúa de manera petulante o atrevida en el resto de parcelas del saber (en política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, etc), sin las pertinentes cualificación ni la autoridad científica, ética o intelectual. Lo que Ortega denuncia es la conversión puntual del técnico o del hombre de ciencia especialista en hombre masa rebelde, esto es, en un

---

<sup>1025</sup> *ibíd.*, p. 444.

<sup>1026</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 444.

<sup>1027</sup> *A historia de la filosofía de Karl Vorländer*, O.C83, VI, 297.

<sup>1028</sup> No podemos obviar que para Ortega la ciencia es una de las cosas más altas que “el hombre hace y produce (...). Porque la ciencia es creación (...). Es cosa tan alta la ciencia, que es delicadísima (...) y excluye de sí al hombre medio. Implica una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana” (*Misión de la Universidad*, O.C, IV, 552).

<sup>1029</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 443 .

primitivo o bárbaro moderno que ha perdido la conciencia de los límites de la sabiduría que le reporta la ciencia o la técnica científica de la que presume como creación específicamente humana. El especialista, por la misma necesidad de desarrollo científico, se va aislando en un rincón de la ciencia donde comienza a saber mucho a costa de ignorar casi todo lo demás. Un hombre de ciencia, como afirma Francisco López Frías, sin precedente en la historia: un hombre que, de todo lo que hay que saber, sólo conoce algo determinado y, dentro de eso, una porción más reducida todavía. El fenómeno personal que se produce dentro de este *científico-abeja* es la impresión de seguridad y de dominio en todo lo que toca. Es un hombre que sabe; pero lo malo es que ejerce su sabiduría en todos los demás campos, aun en los que desconoce. Es un hombre nuevo, sin precedente. El comportamiento del especialista es el de sentirse importante incluso fuera de su órbita. El gran peligro para la civilización no viene del pobre ignorante, sino del parcialmente sabio<sup>1030</sup>.

Los hombres de ciencia, salvo excepciones que confirmen la regla, son, como afirma Harold Raley, hombres parcialmente cualificados o con una competencia limitada a su campo de actuación que no debieran imponer más allá<sup>1031</sup>. El hombre de ciencia, en su versión de bárbaro especialista, ha sustituido el intelectualismo clásico por un voluntarismo tecnocrático que impone personalmente allí donde no está llamado a opinar, sino sólo a escuchar. Los hombres de ciencia simbolizan el imperio actual de las masas. Su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización de Europa: “Esta condición de *no escuchar*, de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados”<sup>1032</sup>.

Los bárbaros hombres de ciencia constituyen el más claro ejemplo de cómo la civilización del siglo XIX, abandonada a su propia inclinación, “ha producido este rebrote de primitivismo y barbarie”<sup>1033</sup> que se traduce en que haya más individuos *ilustrados*, pero menos hombres cultos que antes. El positivismo o cientifismo decimonónicos, es decir, el imperialismo de todas las ciencias, han convertido al hombre de ciencia en un ser petulante y agresivo. La vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse “*el terrorismo de los laboratorios*. Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser

<sup>1030</sup>Véase López Frías, F.: *op.cit.*, pp. 147 y ss.

<sup>1031</sup>Véase Raley, H.: *op.cit.*, p. 148 y ss.

<sup>1032</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 445.

<sup>1033</sup>*ibíd.*, p. 445.

físico”<sup>1034</sup>. El siglo XIX trajo en el ámbito ideológico una cultura de especialistas que dejó a la ciencia, afirma Ortega, “exhausta de filosofía y, por lo tanto, sin esqueleto (...). Desde el siglo X, no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora, con sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna”<sup>1035</sup>.

La solución radica, sin ningún tipo de dudas, en humanizar al *científico*, que a mediados del siglo XIX se insubordinó,

“contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión, que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por necesidades internas de su ciencia misma, a complementar su especialismo con una cultura integral”<sup>1036</sup>.

La superación del especialismo ha de venir de los estudios filosóficos y humanísticos en general. Un renacimiento de las humanidades lograría una concentración y, a la vez, simplificación del saber. El reto es forjar un tipo de talentos específicamente sintetizadores. Va en ello, afirma Ortega, “el destino de la ciencia misma”<sup>1037</sup>. La ciencia misma no ha de reducir su labor a obedecer solamente al imperativo de la progresiva o continua especialización de su cultivo: “obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie”<sup>1038</sup>. Hay que poner coto a la excesiva especialización que amenaza con ahogar a la ciencia: “este vicio de *cientificismo*”<sup>1039</sup>. La ciencia se ha de someter a una considerable labor de reconstitución. Esto requiere un

---

<sup>1034</sup> *A historia de la filosofía de Karl Vorländer*, O.c83, VI, 298.

<sup>1035</sup> *ibid.*, pp. 296 s. Giovanni Sartori afirma que cada vez más, la educación especializa y nos limita a competencias específicas (Véase Sartori, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 125 y ss). Se refiere Sartori a competencias cognitivas que nos posibilitan resolver aquellas cuestiones privativas de nuestra parcela o área de conocimiento, pero que carecen de validez en otras áreas. Pero Ortega va más allá todavía y observa que el exceso de especialización no sólo vuelve incompetentes a los científicos en otras áreas del saber distintas de su ciencia, sino también puede hacerlo en determinados campos de su propia especialidad científica: “cualquier pelafustán que ha estado seis meses en un laboratorio o seminario alemán o norteamericano, cualquier sinsonte que ha hecho un descubrimientillo científico, se repatría convertido en un nuevo rico de la ciencia, en un parvenu de la investigación (...), propone las reformas más ridículas y pedantes. En cambio, es incapaz de enseñar su asignatura, porque ni siquiera conoce íntegra la disciplina” (*Misión de la Universidad*, O.C, IV, 554).

<sup>1036</sup> *ibid.*, p. 561.

<sup>1037</sup> *ibid.*, p. 561.

<sup>1038</sup> *A historia de la filosofía de Karl Vorländer*, O.c83, VI, 297.

<sup>1039</sup> *Misión de la Universidad*, O.C, IV, 554.

esfuerzo de unificación o simplificación, cada vez más difícil, pues complica regiones más vastas del saber total<sup>1040</sup>. El especialismo, que ha hecho posible el progreso de la ciencia experimental durante un siglo, “se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más poderoso”<sup>1041</sup>.

Debemos corregir el excesivo especialismo y configurar un tipo de hombre plenamente formado y que esté a la altura que el tiempo en que vive le exige a modo de imperativo. La cultura, de la que la ciencia es un pequeño islote, es el sistema vital de ideas que le permite al hombre vivir a la altura de su tiempo, salvándose así del naufragio vital: “La vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo, vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive”<sup>1042</sup>. Vivir a la altura de las ideas del tiempo obliga a aminorar el profesionalismo y el especialismo, que al no ser debidamente compensados, han roto en pedazos al hombre europeo. La tarea fundamental de nuestro tiempo no es otra que la de “reconstruir con los pedazos dispersos —*disiecta membra*— la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o —evitando utopismos— muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre”<sup>1043</sup>. Esta tarea de integración es para Ortega la nueva misión que ha de asumir la Universidad: contribuir a la formación humanística integral del individuo, proporcionándole un conocimiento global del universo. Sólo así se podrá lograr una nueva integración y simplificación del saber que se encuentra hecho pedazos por el mundo. En este sentido, dice Ortega: “en mi *Misión de la Universidad* postulo la urgente necesidad de crear la ciencia de las síntesis, quiero decir, un tipo de labor intelectual científica que se *especializa* en crear *cuerpos sintéticos de doctrina* en todas las disciplinas para hacer posible la *educación en un síntesis total de la vida humana*”<sup>1044</sup>.

---

<sup>1040</sup>Edmund Husserl, al que alude Ortega a propósito de estos temas, afirma que “la especialización de la filosofía en ciencias particulares tiene, en consecuencia, un sentido profundo y exclusivamente relacionado con la actitud moderna (...), sólo las nuevas ciencias ulteriormente advenidas especializaron la idea de una filosofía racional motivada por la nueva ciencia natural y tomaron de ella el impulso para el progreso y la conquista de nuevos ámbitos: regiones particulares racionalmente cerradas en el interior de la totalidad racional del universo” (Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 65).

<sup>1041</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 445.

<sup>1042</sup>*Misión de la Universidad*, O.C, IV, 559.

<sup>1043</sup>*ibid.*, p. 542.

<sup>1044</sup>Ortega y Gasset, J.: “Apuntes para una escuela de Humanidades en Estados Unidos”, en *Misión de la Universidad*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 215.

### 3.3.5.5.– *Disección de los conceptos de “masa” y “minoría selecta” desde una perspectiva ético-axiológica: “nobleza” versus “vileza”*

La vida humana es intrínsecamente moral. La moralidad es su condición misma y no un lujo o un añadido. Precisamente por esto Ortega muestra su preocupación al constatar que Europa se ha quedado sin moral. Se refiere, sin duda alguna, a que el hombre masa aspira a vivir sin supeditarse a moral alguna. El hombre masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo o conciencia de servicio y obligación. Más adelante, Ortega comenta que “no se trata de que este tipo de criatura se desentienda de la moral (...), de la moral no es posible desentenderse sin más ni más (...), la amoralidad es una cosa que no existe. Si usted no quiere supeditarse a ninguna norma, tiene usted (...) que supeditarse a la norma de negar toda moral, y esto no es amoral, sino inmoral”<sup>1045</sup>.

Ortega nos propone una moral de la excelencia, susceptible de ser adoptada por cualquier clase o grupo social, oficio o individuo. La nobleza o excelencia presenta un sentido ético-estimativo (axiológico)<sup>1046</sup>. Los individuos de condición noble eligen la mejor conducta de entre las posibles y se atienen a una muy concreta norma ética, a saber: aquella que les invita a cumplir con su yo como programa de vida o destino vocacional de condición futuriza. Pero sobre todo atienden a la importancia de orientar la realización de la vocación por una senda de supremos principios normativos y valorativos de condición objetiva o suprapersonal. Esa tarea o proyecto más personal o íntimo de índole axiológica no lo hemos adoptado de modo deliberado o arbitrario: a cada cual le es impuesto su yo en el momento mismo en que es yo: “El yo actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad e inteligencia, y es, desde luego, no un querer ser tal, sino un necesitar ser tal. Se parece a la voluntad en su carácter

---

<sup>1045</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 497.

<sup>1046</sup> Ortega se inspiró en la filosofía fenomenológica de los valores de Scheler. Buena prueba de ello es que cita al menos dos veces la obra de este último *Der formalismus in der Ethik*. Bien es verdad que aunque Ortega considera, como Scheler, que todo valor es positivo o negativo (polaridad estimativa) y que los valores aparecen en jerarquía o rango, su clasificación difiere sensiblemente de la de Scheler. Puede consultarse el artículo de Ignacio Sánchez Cámara, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, Madrid, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2000, pp. 159-170. Serafín M. Tabernero del Río también afirma que Ortega no se adhiere a la jerarquización axiológica de Scheler: no establece una jerarquización de los valores ni hace una clasificación rigurosa de los mismos al menos de modo explícito. Sólo ofrece una tabla clasificatoria para orientar al lector (Véase Tabernero del Río, Serafín M.: “Valores y educación en Ortega”, en Paredes Martín, M<sup>a</sup> del Carmen (editora): *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 174 y ss).

imperativo. Se diferencia en que la imperación del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos”<sup>1047</sup>.

La ética del yo vocacional no es una ética formal o formalista en la que el bien se identifique con la pura fidelidad a uno mismo o con la mera autenticidad, sin referencia a normas o valores objetivos externos a la persona y a los que ésta debe someterse en la medida en que aspire a la nobleza. No se trata, como muy acertadamente afirma Ignacio Sánchez Cámara, de una ética sin deberes y sin valores. De otro modo, carecerían de sentido su teoría de la minoría selecta, sus ideas sobre la pedagogía o sobre las valoraciones de la vida que es en lo que consiste su metafísica de la vida humana. Tampoco tendría sentido su tesis de que ejemplaridad y docilidad son funciones vitales y sociales que recaen sobre el hombre noble y el hombre masa respectivamente<sup>1048</sup>. El aspecto jovial de la ética orteguiana no excluye el dramatismo –la vida es drama– ni la existencia de principios o valores objetivos. Su ética censura el relativismo moral, pues conduce a la nada o al nihilismo cognoscitivo. La autenticidad o fidelidad a la vocación personal e intransferible no son el único ni el principal criterio moral. Existen formas más o menos valiosas de vida en función de los valores a que obedezcan. La distinción entre vida noble y vida vulgar entraña la afirmación de la objetividad de los valores. Se trata de dos formas de vida de desigual rango ético-estimativo. La de Ortega es una ética material cuya materia o contenido son los valores. Los valores moldean en un sentido u otro la vocación o lo que está llamado a ser cada cual desde su fondo más insobornable. La vocación es susceptible de educación o cultivo, es decir, de perfeccionamiento o depuración. Pero no todos los individuos son capaces u optan por ello. La vocación no nos predestina necesariamente a ser o formar parte del vulgo o una condición media de vida. El destino vocacional de cada hombre, el que sea noble o vil, no depende tanto del grado de fidelidad a esa llamada interior como de su predisposición educativa y sobre todo estimativa o valorativa, en suma, de los valores a que cada cual consagre su vida. El hombre noble o selecto no se distingue necesariamente del vulgar por la fidelidad a la vocación o la autenticidad, sino sobre todo por la altura de la meta a la que proyecta su vida, por la exigencia que manifiesta en la realización de tareas más altas que, por cierto, se resuelven en una jerarquía de valores. Se puede ser auténtico en muchos casos, pero carecer de nobleza o excelencia. Por esta razón, Ortega propone conjuntar ambos

---

<sup>1047</sup>*El proyecto que es el yo*, O.c83, VII, 549.

<sup>1048</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en García de Cortázar Ruiz de Aguirre, F (coord.): *Los temas de nuestro tiempo*, Madrid, Papeles de la Fundación, 2002, pp. 110 y ss. También puede consultarse del mismo autor “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, 2000, pp. 163 y ss.

imperativos, el de autenticidad y el de nobleza, en cuanto vida esforzada o sometida a normas superiores que delaten nuestro afán de propio mejoramiento interior. Se han de corregir mutuamente ambos imperativos. Puedo cumplir con mi programa de vida auténtica o vocacional pero ser persona mediocre o masa vulgar, pues no he respetado ninguna instancia o valor superior transubjetivo. La autenticidad, por sí sola, como afirma Ignacio Sánchez Cámara, es un *valor* en muchas ocasiones endeble, pues cabe ser auténtico al servicio de lo bajo e innoble. La autenticidad y la fidelidad a la vocación no son los únicos *valores*. Existen también formas más o menos altas de proyectar la propia vida. No todas las formas de vida poseen igual valor. El valor de una vida viene dado por la altura a que cada cual proyecta su vida<sup>1049</sup>. El esfuerzo y la exigencia constantes por ser uno mismo forman parte de toda una serie de valores de rango superior que nos perfeccionan y posibilitan que nuestra vida irradie grandes dosis de nobleza, de aspiración a la excelencia. Esta forma superior de vida es reclamada por las minorías de individuos excelentes, cuya misión no es otra que atraer hacia lo alto a las masas rebeldes. El modo noble de vivir de la verdadera aristocracia actuaba sobre “las clases inferiores como modelo, norma, disciplina (...). La vida noble, que antes era un derecho, se convierte en una norma, en una disciplina moral, en un ideal de existencia”<sup>1050</sup>. La nobleza de espíritu es característica de aquellos individuos que optan libremente, en su caso, por el cumplimiento de su vocación, pero siempre al amparo de una ética de condición axiológico-estimativa capaz de corregir las posibles deficiencias de aquélla. La vida noble como vida esforzada es una vida siempre presta a trascender de sí misma hacia metas u objetivos de gran calibre. La vida plena, en forma o noble consiste en tener objetivos, metas o ilusiones en la vida. Sin ilusiones hacia el mañana la vida se desmorona, sin metas que cumplir o por las que luchar la vida se empequeñece y tiende hacia su propia aniquilación. Tener la moral alta es, como afirma Javier San Martín, estar en una actitud de entrega decidida, consecuente o coherente con la tarea que hay que cumplir y con los objetivos, ilusiones, aspiraciones o metas que hay que cumplir en la vida<sup>1051</sup>. Tener la moral alta es estar en posesión de una moral que privilegia el esfuerzo deportivo y lujoso, pero al amparo de una serie de normas superiores<sup>1052</sup>. Esta forma de

---

<sup>1049</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, 2000, p. 163.

<sup>1050</sup>*Para un museo romántico*, O.C., II, 630.

<sup>1051</sup>Véase San Martín, J.: “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº1, 2000, p. 155.

<sup>1052</sup>No comparto la consideración de José Luis L. Aranguren (Véase su obra *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966, pp. 31 y ss) de que el hombre no puede ser deportivo y responsable a la vez. Lo niega, juzgando el talante lúdico totalmente diferente de la auténtica actitud ética que en Ortega,



vida nos hará vivir *a la altura de los tiempos*. La ética de la excelencia personal está radicalmente abierta a nuevas valoraciones, es decir, a una ampliación o enriquecimiento de la experiencia moral que se ha ido construyendo sobre la base de los diferentes actos disciplinados o autoexigentes, es decir, de aquellos que han aspirado a un régimen de vida en superávit. El hombre que se impone a sí mismo una disciplina más dura o unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, es decir, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven “sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema de las antiguas aristocracias, forjadoras de las naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*. Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre, como en su hermano mayor el animal, es, ante todo, un privilegio de obligaciones”<sup>1053</sup>.

La preocupación teórica y práctica en torno a los valores es de suma importancia para comprender lo que hoy está aconteciendo en los profundos senos de la realidad contemporánea, una época de masas declaradas en subversión contra los mejores. La rebelión de las masas se resuelve en una crisis estimativa de nuestras valoraciones, esto es, en una desintegración completa del sistema de valores vigente hasta entonces. El mundo contemporáneo carece de un transfondo sólido de valores comunes, superiores, que son los que dan consistencia al sistema social. Ahora son las masas rebeldes “quienes sentencian primero sobre qué valores son los más estimables, y luego quienes deciden qué actos concretos son los que mejor realizan esos valores”<sup>1054</sup>.

La *Estimativa o ciencia a priori de los valores* es la encargada de estudiar el fenómeno del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas: “Nuestra

---

afirma Aranguren, no es de condición deportiva o lúdica. Aranguren se pregunta qué tiene que ver el *ethos* de fidelidad a sí mismo o autenticidad como actitud ética con el modo de ser deportivo o lúdico ¿Cómo ha de entenderse la vida según Ortega: como quehacer moral, responsable, auténtico, o como deporte y juego? Dentro de una tipología moral, afirma Aranguren, el hombre deportivo y lúdico y el hombre auténtico, que toma en serio la vida, pertenecen a especies claramente diferenciadas. El espontáneo y vitalista talante lúdico es cosa bien distinta de una actitud ética por antonomasia, concluye Aranguren. Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, p. 403) coincide con Aranguren y todavía agrega que Ortega casi retira en *La rebelión de las masas* su idea del deporte. Considero que tanto Aranguren como Morón Arroyo están equivocados. Son perfectamente compatibles el esfuerzo deportivo, jovial o lúdico y el talante ético. La ética de Ortega se asienta en el afán o deber moral de perfección o de superación del hombre, cuya vida presenta dos dimensiones, a saber, el deporte y la angustia o drama. Este afán de perfección o esfuerzo creador, espontáneo o lujoso es de índole deportiva o esforzada en lo que tiene de sufrimiento, obligación hacia uno mismo o constante autoexigencia para lograr la propia autosuperación de acuerdo a una serie de normas o metas superiores (trascendentes a uno mismo).

<sup>1053</sup> *El deber de la nueva generación argentina*, O.C., III, 666.

<sup>1054</sup> *La resurrección de la mónada*, O.c83, III, 342 s.

experiencia del valor (...) es absoluta –íntegra o completa– (...): la *Estimativa* o *ciencia de los valores* será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática”<sup>1055</sup>. Los valores son realidades objetivas que tienen su propia dignidad que nosotros reconocemos en un acto de valoración. Cuando valoramos un objeto, no le donamos un valor que no tenía, simplemente reconocemos un valor que reside en ese objeto: “No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres”<sup>1056</sup>. Los valores son cualidades de tipo irreal que residen en las cosas como la belleza, la armonía, la gracia, la sencillez... La facultad que nos permite ver estos valores es la facultad estimativa: “El estimar –escribe Ortega– es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos. Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra, es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar”<sup>1057</sup>.

Cada individuo descubre y participa de unos valores que pueden ser positivos o negativos. Pero además de esta su cualidad irreal o virtual –positiva o negativa– es esencial a todo valor ser superior, inferior o equivalente a otro. Todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades o en una jerarquía:

“La elegancia es un valor positivo –frente al negativo inelegancia–, pero, a la vez, es inferior a la bondad moral o a la belleza (...). Basta asimismo con ver bien lo que es elegancia y lo que es bondad moral para que aquélla aparezca como objetivamente inferior a esta. Cualidad y rango son propiedades de cada valor que este posee merced a su materia, última contextura estimativa, irreductible a toda otra determinación. Eso que la elegancia es en sí misma, a diferencia de la justicia, de la belleza, de la utilidad, de la destreza, etc, no puede ser definido, como no puede ser definido el color rojo ni tal sonido”<sup>1058</sup>.

La *ciencia de los valores* o *Estimativa* vivifica en buena medida la teoría aristocrática de Ortega. Prueba de ello es la tabla de valores (objetivos) positivos y negativos que el filósofo español nos ofrece en su trabajo *Introducción a una Estimativa*. Son cuatro los grupos de valores a que alude Ortega: útiles, vitales, espirituales (intelectuales, morales, estéticos) y religiosos<sup>1059</sup>. Nos interesan, básicamente, los valores vitales, que aunque Ortega los sitúa en segundo lugar en la tabla estimativa que elabora, considero que en el

<sup>1055</sup> *Introducción a una estimativa*, O.C, III, 545.

<sup>1056</sup> *ibid.*, p. 542.

<sup>1057</sup> *El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 595.

<sup>1058</sup> *Introducción a una estimativa*, O.C, III, 546 s.

<sup>1059</sup> Véase *El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 582.

orden jerárquico que define su pensamiento ocupan un lugar preferente<sup>1060</sup>. Entre ellos aparecen los valores sano o enfermo, selecto o vulgar, enérgico o inerte, fuerte o débil, etc. Los primeros son valores positivos y los segundos son valores negativos. Los valores vitales positivos (sano, selecto, enérgico y fuerte, etc.) son asumidos por la nobleza o minoría selecta que es sinónimo de vida esforzada o enérgica, presta siempre a superarse a sí misma, capaz de percibir y asumir los valores objetivos, supremos o de mayor rango en la jerarquía estimativa y, por tanto, acometer empresas de gran calibre<sup>1061</sup>. Frente a los valores positivos asumidos por la nobleza, la masa ha subvertido los valores vitales, como consecuencia de la enfermedad o perversión que sufre su facultad estimativa. La masa rebelde se encuentra enferma de su capacidad estimativa. Prefiere lo inferior a lo superior, subvirtiendo los rangos objetivos de los valores. Considera superior a lo inferior y viceversa. Los actos reales del hombre masa son abyectos, pues tienen un valor negativo. La nobleza o vida excelente irradia, por el contrario, toda una clase de actos reales que tienen un valor positivo. Por noble, afirma

---

<sup>1060</sup>Serafín M. Tabernero del Río en su trabajo, ya mencionado, “Valores y educación en Ortega”, en Paredes Martín, M<sup>a</sup> del Carmen (editora): *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, p. 181, también afirma que los valores vitales son los valores supremos.

<sup>1061</sup>Nelson Orringer considera que el concepto de vida noble de *La rebelión de las masas* recrea algunos atributos o valores del noble (esfuerzo, autoexigencia, fortaleza, sacrificio, autosuperación, etc.), tal como éste aparece en la obra de Johannes María Verweyen, *El noble y sus valores* (1919). Aun cuando Ortega y Verweyen coincidan en algunos atributos respecto de la vida noble, no comparto con Orringer que nuestro autor deba gran parte de sus conceptos del hombre selecto y del hombre masa a Verweyen. No creo que del noble de Verweyen provenga la mayor parte del concepto de la nobleza que se encuentra en *La rebelión de las masas*. Ortega corregiría sobre todo y por poner un ejemplo, la idea de Verweyen de que el noble se basta o se entrega solamente a sí mismo, a diferencia de otros hombres dependientes del mundo o circunstancia exterior. El noble de Verweyen es de condición *solipsista*. No atiende a la importancia de dialogar con el mundo en torno en que mora. El pensamiento metafísico de Ortega se resuelve en su doctrina de la *vida humana* como continuo *diálogo* entre el yo y su personal *circunstancia* o *mundo*. El noble orteguiano es un tipo humano menos dado a la introspección y más orientado hacia fuera que el noble idealista de Verweyen, desprendido de su contorno. Ortega rechazaría de lleno la supuesta autosuficiencia del yo del noble de Verweyen. No se trata de atender solamente a las necesidades íntimas de uno mismo y a las exigencias ideales de cada situación, sino de atender tanto *al sí mismo* o a los dictados de nuestro arquetipo interior como a las exigencias reales del mundo en torno. La ejemplaridad ha de trascender de sí misma, tender hacia lo otro de sí (cosas o personas, normas o valores). En ningún caso pongo en duda la originalidad de Ortega, sobre todo a la hora de diseccionar al *hombre masa* en situación de rebeldía y a la hora de elaborar las características de la vida excelente o rebosante de nobleza en cuanto vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma o a trascender de lo que ya es a lo que se propone como deber o exigencia de condición deportiva, espontánea y lujosa. El concepto de vida noble de Ortega adquiere un sentido y significación propias, pues emana de una innovadora filosofía o metafísica del vivir que lógicamente no se encuentra ni en Verweyen ni en ningún otro autor. En la biblioteca Ortega de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid, se encuentra un ejemplar de la obra de J. M. Verweyen *Der Edelmensch und seine Werte (El noble y sus valores)*, München: Ernest Reinhardt, 1922 (2<sup>a</sup> edición), sin embargo Ortega no cita en ninguna ocasión a Verweyen ni alude a su obra en ningún momento. Sugiero al lector interesado en todas estas cuestiones que lea la obra de Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, especialmente las páginas 269 y ss.

Ortega, “entendemos, pues, un determinado valor positivo (...). Los vocablos generoso, elegante, diestro, fuerte, selecto –o bien sórdido, inelegante, torpe, débil, vulgar–, significan a la vez realidades y valores”<sup>1062</sup>. El hombre masa sólo descubre, porta o encarna valores negativos (enfermo, vulgar, inerte, débil, etc.) y considera que estos ínfimos valores son valores supremos o superiores que todos hemos de compartir. El hombre masa tiene el atrevimiento de imponer esa vulgaridad o mediocridad axiológica de la que presume, a todos los ámbitos sociales a los que llega su poder. Las masas rebeldes han subvertido los valores considerados superiores: aquellos que hacían suyos las minorías de individuos excelentes y que definen la nobleza de su perfil estimativo. Se ha producido una transvaloración de los valores como consecuencia de la rebelión de los esclavos hombres masa contra la moral de la excelencia o contra una saludable jerarquía estimativa<sup>1063</sup>. Ahora, en un tiempo de masas, predominan los valores más puramente negativos o contravalores. Una serie de valores asociados a una mediocridad que masifica y que legitima la tiranía del nuevo hombre masa. Este es el artífice de una preocupante ola de vulgaridad que arrasa toda estructura aristocrática o compuesta por instancias superiores.

*Masa y minoría selecta*, analizadas desde una perspectiva ética valorativa, son formas más o menos valiosas del vivir, aun cuando la vida vale por sí misma<sup>1064</sup>. La vida misma selecciona y jerarquiza los valores. *Masa y minoría* responden a dos posibilidades de ser que se resumen en dos posibles formas de vida, a saber, nobleza y vileza que encarnan valores de distinto tipo, superiores o inferiores respectivamente. En este punto nuevamente Nietzsche ha sido, en opinión de Ortega, el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos de nuestra época: la distinción entre vida magnánima y pusilánime. No todos los hombres participan o encarnan los mismos valores: “He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza (...), el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación

---

<sup>1062</sup> *Introducción a una Estimativa*, O.C., III, 535.

<sup>1063</sup> El síntoma más característico de la radical desorientación vital, espiritual o moral en que se halla el hombre europeo actual también obedece a la pérdida de atracción del sistema de valores que disciplinaba su actividad. Toda una crisis de los valores culturales (ciencia, arte, justicia) que habían predominado en las centurias anteriores. Ciertamente es que, aun cuando se han descubierto los valores inmanentes a la vida, que son de un grado o nivel estimativo mayor, el rebelde hombre masa subvierte también esos valores de condición vital. El nuevo hombre masa rebelde, no así las minorías, aprecia aquellos valores con un perfil estimativo o dignidad axiológica ínfima.

<sup>1064</sup> Goethe ha sido “el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera dice: *Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida*. Esta suficiencia de lo vital en el orden de las valoraciones la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa parecía estimable vivir” (*El tema de nuestro tiempo*, O.C., III, 603).

puramente vital”<sup>1065</sup>. La nobleza o la vileza en el hombre obedece a los valores que se estimen. Depende de los valores que prefiramos o valoremos. Son dos las actitudes vitales más antagónicas que existen: la noble o exigente, cuyo ideal de la existencia es no abandonarse o eludir la orgía, y la popular, cuyo ideal de vida consiste en entregarse a la emoción invasora y buscar en la pasión, el rito o el alcohol, el frenesí y la inconsciencia. Dos tablas contrapuestas de valoración o rangos, a saber, la de los mejores y la de los muchos, entre los que siempre habrá una distancia insalvable en moral, en costumbres, en gestos o en arte. Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas, a saber, la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables. Lo exquisito o selecto se opone a lo vulgar o inerte: “exquisito significaba originariamente todo lo que es escogido, selecto, en bien o en mal, puesto aparte, y que por una u otra razón aparece destacado sobre lo vulgar y corriente”<sup>1066</sup>. Talento, justicia, valentía y exquisitez del gusto son, sin duda, valores o virtudes de primera categoría que se realizan en el esfuerzo cultural o lujoso del hombre. Son valores privativos de las élites o de la nobleza de espíritu: “no son dotes elementales y genéricas que todo hombre trae consigo por el mero hecho de nacer, sino calidades raras, más o menos insólitas, que el cultivo, la voluntad y el trabajo perfeccionan y depuran”<sup>1067</sup>.

De entre todos estos valores anteriormente citados destaca especialmente uno que diferencia a los hombres en las dos clases más radicalmente distintas que pueden imaginarse. Se trata de un valor que aparece bajo la forma de un imperativo que nos obliga a ser mejores, a ser siempre mejor de lo que ya somos, a no vivir jamás en abandono o a la deriva de los usos en torno o de los propios hábitos. Un imperativo que obliga a los hombres a exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es “el imperativo de la nobleza del alma” que reza: *noblesse oblige*:

“poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo (...). No hay cosa (...) que no se pueda hacer de dos maneras, una mejor y otra peor, y los que tienen esa vocación de propio mejoramiento, ante todo acto se hacen cuestión de cuál es su manera mejor. Seres de enérgica y lujosa vitalidad, no les basta con ser, sino que necesitan ser más, es decir, ser mejor, y entienden por vivir exigirse; imperativo de verdad caballeresco, porque quien va a él

<sup>1065</sup> *El tema de nuestro tiempo*, O.C, III, 604.

<sup>1066</sup> *La razón histórica*, O.c83, XII, 253.

<sup>1067</sup> *Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)*, O.C, V, 179. La nobleza en el hombre obliga al propio perfeccionamiento y a actuar con perspicacia y gran decoro. Éste es el primer talento o dote extraordinaria que nos permite descubrir la intimidad de otros hombres, es decir, *distinguir* de personas, apreciar su calidad, virtudes o valores, su excelencia o su mundanal trivialidad, en suma, “su rango de perfección vital”(Para una psicología del hombre interesante (conocimiento del hombre), O.C, V, 192).

sometido es, a la vez, corcel y espuela. Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo. Trátese de un artista o de un comerciante, de un técnico o de un militar, de un sabio o de un analfabeto, de un patrono o de un obrero, de un hombre o de una mujer”<sup>1068</sup>.

Es indudable que Ortega se decide por una moral de índole aristocrática que no es exclusiva de ninguna clase social, para la cual la vida esforzada es el valor más elevado. La nobleza o excelencia es un valor que se logra plenamente atendiendo a los dictados de nuestro arquetipo interior y confrontando o templando ese yo auténtico con todo un conjunto de valores objetivos o normas éticas superiores que el individuo, en su caso, interioriza, enriqueciendo de esta forma y notablemente sus propios mundos interiores. Lo óptimo sería que coincidieran la vocación personal o concreta y la nobleza del alma, imperativo formal supremo, que también nos insta a atender a una serie de valores externos a nuestra persona.

Ortega reconoce la importancia que presenta una educación estimativa o en valores de índole superior, es decir, educar para una apreciación consciente de valores que fortalezcan un tipo de vida donde se reconozcan los valores de distinto rango a que obedece cada individuo.

El pensamiento de Ortega muestra un especial interés por la educación de la capacidad estimativa o en valores, morales, vitales e intelectuales, de las masas. Aquél se percató de que las masas tienen pervertida su perspectiva axiológica o estimativa. Consideran superior lo inferior y viceversa. Perciben grandeza donde sólo existe envilecimiento o dejadez. Los españoles cuando se dejan conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que, según Ortega, se pone al servicio de los instintos multitudinarios. Pero sobre todo las masas nacionales manifiestan una inusitada soberbia o valoración espontánea anormal. Esta se traduce en “una enfermedad de la función estimativa”<sup>1069</sup>. Ortega alude a un error persistente en nuestra propia valoración que implica una ceguera nativa para los valores de los demás. En virtud de una deformación originaria, la pupila estimativa, encargada de percibir los valores que anidan en el mundo, se retrotrae al sujeto y no ve las cualidades del prójimo. Pero también existen masas abyectas (no soberbias) que tampoco se estiman a sí mismas. La pupila estimativa del hombre medio, abyecto o mediocre en casi todo su ser

---

<sup>1068</sup> *Introducción a Velázquez- 1947*, O.c83, VIII, 566 s.

<sup>1069</sup> *Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)*, O.C,V, 177.

no percibe siquiera los valores ínfimos anejos a toda persona humana. Será, pues, inútil, exigir de él “dignidad de conducta”<sup>1070</sup>.

### 3.3.6– Síntesis del análisis de la anatomía del hombre masa en comparación con el hombre selecto expuesta en *La rebelión de las masas*

El estudio de *La rebelión de las masas* nos ha permitido aquilatar el verdadero sentido del aristocratismo de Ortega por medio de un minucioso análisis de las múltiples dimensiones reveladas por Ortega en los conceptos de *masa* y *minoría selecta*, gracias al fino instrumental fenomenológico proporcionado por la metafísica de la vida humana de Ortega. La dialéctica *masa-minoría selecta* actúa, desde mi punto de vista, como auténtico hilo conductor del pensamiento filosófico orteguiano contenido en *La rebelión de las masas*.

*La rebelión de las masas* delata la importancia que presenta la trascendencia de la vida noble o excelente frente la inmanencia de la vida mediocre o vulgar en sus diferentes dimensiones. Dos clases de vida que se resuelven en dos modos o tipos humanos que se encuentran en todas las clases o grupos sociales. El individuo selecto o noble se distingue por las superiores exigencias que se hace a sí mismo, las cumpla o no. El hombre masa se complace en ser como los demás, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismo. De ahí que vaya a la deriva. El noble idealismo frente al vulgar materialismo. El noble es un tipo humano que se esfuerza por la perfección espiritual y moral en todas las empresas que aborda. No se arredra ante la dificultad y altura del ideal. El noble reverencia lo superior u obedece a lo más elevado: altas metas que le permiten superarse a sí mismo y de este modo lograr, o al menos acercarse, a la perfección, algo a que no aspira en modo alguno el hombre masa<sup>1071</sup>. El noble de Ortega hace consistir su vida en dificultades y deberes normativos superiores que le opriman y a cuyo servicio libremente se pone. La nobleza presenta los siguientes rasgos: la autoexigencia y el esfuerzo

---

<sup>1070</sup>*ibid.*, p. 178.

<sup>1071</sup>Para Ortega es el hombre masa el que se cree autosuficiente o perfecto en su limitación. Un noble que crea en su propia perfección o que se basta a sí mismo es un falso ejemplar de nobleza, al menos en la filosofía de Ortega. El hombre masa “se siente perfecto”, muy al contrario que el hombre de selección, quien para sentirse perfecto, necesita ser especialmente vanidoso y la creencia en su perfección “no está consustancialmente unida a él (...), sino que le llega de su vanidad y aun para él mismo tiene un carácter ficticio, imaginario y problemático. Por eso el vanidoso necesita de los demás, busca en ellos la confirmación de la idea que quiere tener de sí mismo. De suerte que ni aun en este caso morboso, ni aun cegado por la vanidad, consigue el hombre noble sentirse de verdad completo” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 415 s).

constantes; la esencial servidumbre a normas más allá de él, a cuyo servicio libremente se pone; la altura de la meta a la que proyecta su vida, aunque no logre completar su misión. En las minorías destaca también el predominio de lo cultural sobre lo natural, de la reflexión sobre la espontaneidad; la riqueza de la vida interior; amplias dosis de soledad y el esfuerzo frenético de crear cosas. El hombre masa rebelde se adhiere a una tabla de valores opuesta, a saber, la inercia o la vulgaridad (que impone); la más absoluta espontaneidad o la falta de reflexión. En el hombre masa rebelde predomina lo natural e instintivo o el primitivismo; la irracionalidad; la tendencia hacia lo orgiástico o el abandono; el resentimiento, sobre todo contra los mejores o individuos más sobresalientes en la medida en que lo son; la carencia de especial cualificación y proyecto<sup>1072</sup>. Ortega hace un análisis descriptivo del carácter de ambos tipos humanos o clases de hombres empleando métodos fenomenológicos<sup>1073</sup>.

Ortega, sin embargo, anuncia que el *hombre masa actual*, que es el auténtico protagonista de *La rebelión de las masas*, aglutina dentro de sí dos formas contrapuestas, a saber, la *masa normal* (inercia del no-noble) y el *auténtico noble o esforzado* (potencial del noble): “Para definir al hombre masa actual, que es tan masa como el de siempre, pero quiere suplantarlo a los excelentes, hay que contraponerlo a los dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado”<sup>1074</sup>. Se trataría de educar al hombre masa con el fin de que se afanará imperiosamente por potenciar esa parte noble que en él radica. El noble aspira, por su parte, a la perfección mediante un decidido ejercicio de entrenamiento o *ascesis* como voluntad de ser superior<sup>1075</sup>. Este afán de superación de condición deportiva se resuelve en un constante esfuerzo de perfeccionamiento o deber de superación que afirma la vida<sup>1076</sup>.

<sup>1072</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en García de Cortázar Ruiz de Aguirre, F. (coord.): *Los temas de nuestro tiempo. Papeles de la Fundación*, Madrid, 2002, pp. 105 y ss.

<sup>1073</sup>Véase Orringer, N.R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 275 y ss.

<sup>1074</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 413.

<sup>1075</sup>Recuérdese, afirma Ortega, “que la más exacta traducción del vocablo *ascetismo* es ejercicio de entrenamiento, y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. *Askesis* era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones (...), la fecundidad creadora, residente en la potencia deportiva” (*El origen deportivo del Estado*, O.C., II, 715). Los monjes, afirma Karl Mannheim, fueron los primeros en el mundo medieval en darse cuenta de la importancia de una intimidad que sólo florece en el aislamiento privado. Dominaron el arte del aislamiento social, el retiro total y parcial. Se creó una élite de personas cultivadoras de su intimidad. Este orgullo de la intimidad, de la reclusión y del ascetismo, cultivado por los monjes, fue secularizado por los protestantes, los cuales esperaban que sus jefes mostraran esas virtudes de ascetismo, de intimidad y de autodisciplina (Véase Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 214).

<sup>1076</sup>Todas las normas rígidas han nacido históricamente “en el deporte de los nobles. El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola *la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros* (...) y es como si la llamase el gran deporte (...). Las minorías selectas –que



### 3.4.– INCIDENCIA DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LA TÉCNICA DESARROLLADO EN *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* EN LA DELIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE MASA Y MINORÍA SELECTA

En *Meditación de la técnica* (1933), Ortega también plantea y desarrolla con precisión todos estos asuntos que expone en *La rebelión de las masas*, y, sobre todo, incide en uno que en mi opinión es sumamente relevante, a saber: cómo el progreso técnico – de que es producto el científico-especialista– ha producido una desaforada e inusitada crisis de los deseos en el hombre medio o masa europeo actual. Ortega se refiere a que éste, si bien es verdad que puede aspirar a todo lo materialmente imaginable, en el fondo no sabe qué desear verdaderamente. Se encuentra interiormente vacío, a pesar de que dispone de sinfín de posibilidades materiales que la técnica le ofrece. Sobre esta novedosa cuestión volveré más adelante. De momento he de decir que Ortega ha reflexionado profundamente sobre el peculiar modo de presentarse la técnica en el mundo contemporáneo occidental y ha atendido a su notable y manifiesta incidencia en el hombre medio como prototipo de hombre masa. Le ha preocupado el feroz impacto que en el hombre medio europeo y en el ámbito de la cotidianeidad vital o mundana ha supuesto el inmenso potencial científico-técnico que presenta la tecnológica realidad actual. Atendamos a la siguiente constatación de Ortega en la fecha de 1933 en su importante trabajo *Meditación de la técnica*: “Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica (...). ¿Cómo es que en el universo existe esa cosa tan extraña, ese hecho absoluto que es la técnica, el hacer técnica el hombre?”<sup>1077</sup>. La evolución alcanzada actualmente por la técnica moderna o científica (Internet, la revolución multimedia, digital o cibernética, etc.) ha suscitado la posibilidad de convertir la realidad que define especialmente el

---

padecen sensación de aislamiento–, las cuales son selectas (...) ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*. Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre (...) es, ante todo, un privilegio de obligaciones. El caballo de raza lo es, ante todo, porque tiene obligación de correr más que el vulgar o resistir más largamente” (*El deber de la nueva generación argentina*, O.C, III, 666).

<sup>1077</sup> *Meditación de la técnica*, O.C, V, 553 s.

mundo occidental en una auténtica y casi irreversible *realidad virtual*, es decir, en un mundo no del todo *real*<sup>1078</sup>, esculpido este último tecnológicamente. De esta situación se percató Ortega en su tiempo. El mundo de la técnica pertenece, de momento, al universo de lo virtual o imaginario, aunque de seguir así las cosas, no dentro de mucho (para algunos ya ha llegado ese esperado día), ese mismo mundo no sólo se superpondrá al mundo real, sino que, sobre todo, adquirirá el estatuto ontológico de auténtica realidad, al menos para la mayoría de nosotros. Ya se ocuparán los *Mass Media*, que son los nuevos “ontólogos” que dictaminan qué es realidad y qué no, de que así pensemos. Podemos decir que por ahora toda nuestra *vida intelectual*, y la técnica es fruto de ella, es secundaria a nuestra vida real y auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria.

El mundo científico-técnico pertenece a un orbe intelectual-imaginario en que el hombre masa actual se encuentra imaginariamente instalado, al tiempo que vive la auténtica y primaria (léase cotidiana) realidad de su vida. El mundo de la técnica es, como diría Ortega, pura invención nuestra, engendro de nuestra fantasía. No lo tomamos, de momento, como realidad y, sin embargo, nos ocupamos con sus objetos lo mismo que nos ocupamos con las cosas del mundo cotidiano exterior. Coincidamos con Ortega en que vivimos muchos ratos “ausentes de lo real”<sup>1079</sup>, por ejemplo cuando vemos la televisión, “navegamos” por Internet o hablamos por el teléfono móvil. Este claro desmarque del mundo de la realidad afecta a numerosos contingentes poblacionales del área occidental.

El hombre ha ensayado figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, aquella que le presenta un mundo cercano a lo técnicamente perfecto le parece *idealmente* más firme. A eso acabará llamando verdad o auténtica realidad. Es decir, una realidad a la que acabaremos confirmando el máximo grado ontológico. Pero en este caso lo verdadero, lo técnicamente verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. El mundo de la técnica, como el mundo de la poesía, brota del don intelectual e imaginativo del hombre, sobre todo del hombre minoría. Éste ha transformado el mundo de la experiencia vivida (o vital) haciendo funcionar a marchas forzadas su aparato intelectual que es, sobre todo, imaginación. Las minorías han creado el mundo técnico, como han creado el mundo matemático, el mundo político, poético, religioso o ético. Estos mundos, en su mayor parte interiores pero con

---

<sup>1078</sup> Dejemos al margen todo posible debate acerca de qué entendemos por realidad o qué es eso que llamamos realidad común o cotidiana en el mundo y cultura occidentales.

<sup>1079</sup> *Ideas y creencias*, O.C.V, 679.

una notable proyección exterior, tienen figura y son, como afirma Ortega, un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, “no se confunden nunca –dice Ortega en 1940– con la realidad misma (...), quedan esos mundos, tomados en su totalidad, como lo que son, como mundos imaginarios, como mundos que sólo existen por obra y gracia nuestra”<sup>1080</sup>.

Por todos lados se habla del mundo de la técnica. Un mundo que en su mayor porción no lo tomamos, hoy por hoy, como mundo real, sino que lo consideramos un mundo imaginario. Un mundo que es fruto u obra de nuestra fantasía e intelecto. Lo fantástico es lo más opuesto a lo real.

Nuestro tiempo se caracteriza por ser el tiempo de la técnica, esto es, de un fenómeno excepcional localizado espacio-temporalmente. Nuestro tiempo es la edad no de esta o la otra técnica, sino simplemente de la técnica como tal. El hombre, quiera o no, tiene que ser técnico. La técnica pertenece irremisiblemente a la naturaleza del hombre. Pero a Ortega le ha llamado especialmente la atención la profunda crisis de la facultad desiderativa que éste padece, sobre todo en su versión de hombre masa o masa rebelde, en un mundo casi técnicamente perfecto y, en este sentido, en continuo progreso. Este también se mide por sus inherentes claroscuros. He ahí la razón principal de que esta idea de progreso se haya convertido en una de las ideas nucleares del pensamiento filosófico desde la antigüedad clásica hasta nuestros. Pero, sobre todo, es una de las ideas que mayor debate ha suscitado entre diversos autores representativos tanto del pasado siglo XX como de lo que llevamos de este siglo XXI<sup>1081</sup>. Entre ellos cabe destacar, entre otros, al propio Ortega, junto a García Morente, Karl Mannheim, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas, Sartori o Fukuyama, por citar a algunos de los autores más representativos al respecto. La idea de progreso (científico y técnico) lideró, con gran brío, el ambiente intelectual de los siglos XVIII, XIX y XX, y también lidera ese mismo ambiente en este nuestro siglo XXI, a pesar de las innumerables críticas que ha recibido. Esa idea tan fecunda no se ha conseguido digerir y eliminar, sino que perdura, como afirma Ortega, “en la mayor parte de las mentes occidentales”<sup>1082</sup>. Esa idea suscitó en el hombre masa una seguridad nunca antes vista.

---

<sup>1080</sup> *ibid.*, pp. 677 s.

<sup>1081</sup> Sobre la idea de progreso moral y científico-técnico, y su evolución en la historia de la filosofía, he elaborado un trabajo finalmente publicado en la *Revista de Estudios Orteguianos*, nºs 8/9 2004, pp. 185-217. Este trabajo lleva por título “Análisis evolutivo de la idea de progreso: Proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”.

<sup>1082</sup> *La razón histórica*, Oc83, XII, 247.

Idea tal cloroformizó al europeo y al americano, como prototipos de hombres masa, para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Ser hombre significa, afirma Ortega, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura, drama, puro peligro y trémulo riesgo. Cada uno de nosotros está siempre en constante peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres, a excepción de las minorías selectas, “traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser (...). Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: *Llega a ser el que eres*”<sup>1083</sup>.

Toda la cadena de progresos científico-técnicos, las nuevas tecnologías industriales, militares y médicas, los nuevos medios de transporte y comunicación de masas han revolucionado fundamentalmente nuestras formas de vida y trato social, pero también han cambiado nuestra conciencia del riesgo y afectan incluso a la visión ética que tenemos de nosotros mismos. Todas estas técnicas han invadido impunemente, como afirma Jürgen Habermas, el mundo de vivencias cotidiano, aquel que define nuestro ser en el mundo<sup>1084</sup>. Un ser que, como diría Heidegger, se encuentra en constante riesgo de caída (*Verfallen*). Nuestra vida es nuestro ser. Un ser dinámico y no eleático o estático, cuya realización exige un esfuerzo y sacrificio constantes. La vida no es sino el ser del hombre. Es el hombre la única realidad que tiene que elegir su propio ser, teniendo que ser en la circunstancia o mundo en que le ha tocado en suerte vivir. Este mundo particular de cada cual se compone de asuntos e importancias, es decir, de *prágmata*: “El ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, el sernos dificultad, estorbo, daño”<sup>1085</sup>. Nuestro mundo, el de cada cual, está organizado en *campos pragmáticos* o *campos de asuntos e importancias*. El hombre vive en un enorme ámbito –el Mundo, el suyo, o el de cada cual– ocupado por *campos de asuntos*, más o menos localizados en regiones especiales. Todo este entramado de campos de

<sup>1083</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 89.

<sup>1084</sup> Véase Habermas, J.: “¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”, en *La Balsa de la Medusa*, Madrid, nº 59, 1999, p. 6. Mi libro *La rebelión de las masas* –afirma Ortega en 1933– “va inspirado, entre otras cosas, por la espantosa sospecha que sinceramente sentía entonces –allá por 1927 y 1928– (...), las fechas de la *prosperity* –de que la magnífica, la fabulosa técnica actual corría el peligro y muy bien podía ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar. Hoy cinco años después, mi sospecha no ha hecho sino acrecentarse pavorosamente”. La facultad suprema es la integral cautela. La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo. Todas las seguridades que la técnica actual suscita “son las que precisamente están haciendo peligrar la cultura europea. El progresismo (...), ha aflojado las clavijas de la cautela humana y ha dado lugar a que irrumpa de nuevo la barbarie en el mundo”, si bien es verdad que “no hay hombre sin técnica” (*Meditación de la técnica*, O.C, V, 564 s).

<sup>1085</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 129.

asuntos e importancias es actualmente y en buena medida de índole técnica, es decir, su origen y solución aparecen técnicamente mediadas.

Ortega comparte todas estas cuestiones con un buen número de autores contemporáneos. A Ortega le preocupa enormemente el devenir tecnológico y humano en la actual caverna mundanal que, entre otras cosas, destaca por su alta componente científico-tecnológica. La técnica gobierna y, en multitud de ocasiones, tiraniza la vida de las masas, no así de las minorías, que intentan salvaguardar su propia vida de los peligros que provienen de aquella tiranía. Las masas viven en un mundo técnicamente mediado que domina buena parte del área vital de la humanidad occidental. ¿Podemos hablar, a tenor de lo dicho hasta el momento, de una realidad técnicamente configurada en buena medida como realidad virtual por parte del europeo medio actual? Considero personalmente que sí. Podríamos también preguntarnos, en este sentido y con la ayuda de Herbert Marcuse<sup>1086</sup>, si el progreso científico no nos ha conducido, en efecto, a un estadio de la civilización industrial o post-industrial donde la realidad natural se ha metamorfoseado en casi su totalidad en una realidad técnica gobernada por una racionalidad en sí misma científico-tecnológica, pero que, al mismo tiempo, destaca claramente por su alto componente irracional, dominador, reificador y totalizador, por citar algunas de sus características más representativas. Atendamos a la siguiente cita: “La gente (...) –afirma Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*– encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad (...), en su equipo de cocina (...). Las formas predominantes de control social son tecnológicas en un nuevo sentido”<sup>1087</sup>.

El superávit de productos e instrumentos técnicos contribuye indudablemente al bienestar material o físico, y en muchos casos mental y emocional, del hombre medio o masa actual, pero me pregunto si no lo hace a cambio de un progresivo debilitamiento o empobrecimiento ético y humano del mismísimo mundo occidental en que aquel tipo humano mora: ¿Hemos construido una sociedad con una fortaleza técnica inusitada pero no menos débil o enferma éticamente? Es cuanto menos reconfortante intelectualmente intentar responder a esta pregunta leyendo algunas de las páginas que a estos temas ha dedicado Ortega, aunque también García Morente, Karl Mannheim, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas, Sartori o Fukuyama. Muchas de las páginas que estos autores han escrito delatan la preocupación que manifiestan tanto por el devenir del progreso técnico como por la crisis desiderativa que, como consecuencia de

---

<sup>1086</sup>Véase del autor su obra *El hombre unidimensional*, introducción y traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 185 y ss

<sup>1087</sup>*ibíd.*, p. 39.

aquél, padece el hombre medio o masa europeo. La técnica occidental europea o el tecnicismo de la técnica moderna es, como afirma Ortega, de raíz científica. De esa raíz le viene su carácter específico y la posibilidad de un ilimitado progreso que hace creer al hombre masa, ingenuamente, que todo aquello a que aspira o desea, en el marco del universo material en que anida, es alcanzable.

El hombre medio o masa contemporáneo se encuentra irremediable y excesivamente adscrito a la técnica moderna o científica (a ella recurre en multitud de ocasiones). En este sentido es capaz de ser todo lo imaginable o posible en la nueva circunstancia o sobrenaturaleza técnicamente perfecta en que anida (el mundo como nueva caverna tecnológica). Pero no es menos verdad que en el fondo el hombre medio o masa actual ignora lo que efectivamente es. La técnica, al aparecer como capacidad humana en principio ilimitada, hace que al hombre masa, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es, afirma Ortega, “mera forma hueca –como la lógica formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”<sup>1088</sup>. Estos años de los que habla Ortega con cierta pesadumbre, se resumen en la enorme desazón y azoramiento interior del hombre medio o masa actual al no saber verdaderamente qué ser o qué desear, aun cuando dispone de una realidad (“¿virtual?”) que le ofrece todo lo materialmente posible de cara a la satisfacción de sus innumerables y superficiales deseos (pseudo-deseos). Nuestra enfermedad es de otra índole. Nuestra civilización puede morir por falta de técnicas morales en un mundo en que vuelve a acontecer la completa *plenitud de los tiempos* o la *madurez de la vida histórica* que caracterizó al siglo XIX europeo. Nuestros problemas no son físicos, sino, como afirma Ortega, de humanidades. Y lo “humano es lo histórico”<sup>1089</sup>. El nuevo o actual hombre masa europeo adolece, rodeado de una inusitada riqueza tecnológico-material, de la imaginación suficiente para inventar el argumento de su propia vida, como asimismo consideran los frankfurtianos Horkheimer y Adorno en su obra *Dialéctica de la ilustración*. Ambos teóricos críticos de la sociedad contemporánea también sostienen, en este

---

<sup>1088</sup> *Meditación de la técnica*, O.C, V, 596.

<sup>1089</sup> *A dos ensayos de historiografía*, Oc83, VI, 356.

sentido, que las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología – consumista– mediante la cual se las esclaviza<sup>1090</sup>.

La tecnológica realidad mundanal, al tiempo que facilita hasta límites insospechados, a través de todos sus magníficos productos, la ya de por sí acomodaticia vida del hombre medio o masa europeo, en el fondo alienta en él una cierta crisis de los deseos (la enfermedad básica de nuestro tiempo, como dice Ortega), al no saber aquél qué desear verdaderamente en un mundo (¿feliz?, como se preguntaría Aldous Huxley) que, sin duda alguna, le ofrece todo lo materialmente posible para satisfacer al instante sus superficiales, artificiales y crecientes deseos. Unos deseos que en muchas ocasiones se convierten en represivos, pues su no satisfacción hunde a grandes contingentes poblacionales occidentales en la más absoluta miseria emocional y psíquica, esto es, en la pura nada, en el más desolador nihilismo espiritual. El mundo virtual de la técnica en el que el hombre medio o masa europeo se encuentra sumido buena parte de su tiempo, no sólo es capaz de satisfacer, en su caso, los desorbitados deseos de aquél a cambio de un módico precio, sino que también le abre la posibilidad de reducir el esfuerzo y el riesgo humanos a sus mínimas cotas, como nunca antes se había visto en la historia de la humanidad. Seguramente somos más inteligentes que nuestros antepasados –eso casi nadie lo duda– pero si medimos el grado de humanidad del hombre medio o masa actual por su capacidad de esfuerzo y sacrificio, no erraríamos si llegáramos a afirmar que somos menos humanos.

Describamos, a modo de resumen, cuál es la situación en que se encuentra el hombre medio europeo actual y hagámoslo desde los escritos orteguianos. Para ello hay que partir diciendo que la nueva conciencia de la técnica moderna o científica ha colocado al hombre masa por vez primera en una situación vital radicalmente distinta a la que nunca experimentó. La técnica ha suscitado en el hombre masa un preocupante azoramiento e inquietud precisamente por la conciencia de su principal ilimitación, es decir, ilimitación en cuanto al superávit de posibilidades inherentes a la técnica material y científica contemporánea. El hombre medio o masa europeo u occidental contemporáneo se siente en muchas ocasiones hastiado, o al menos abrumado, por el simple hecho de poder aspirar a todo lo técnicamente imaginable. Esta situación le

---

<sup>1090</sup>Horkheimer, M., Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2003, p. 178. Puede consultarse también, a propósito de estos temas, el artículo de Pedro Luis Moro Esteban “La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditación de la técnica*”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº2, 2001, p. 221). El tecnicismo, afirma este autor, es el origen de la crisis del deseo (*ibíd.*, p. 221).

desconcierta, le asombra y le deja perplejo, precisamente al observar que puede aspirar a todo ello haciendo uso del mínimo esfuerzo y sacrificio. El hombre masa ya no sabe quién es. Al hallarse capaz de ser y, sobre todo, de disfrutar de todo lo imaginable gracias a su potencial científico-técnico, ya no sabe ni lo que es ni lo que desea ser. La técnica moderna ha producido en el hombre medio europeo una profunda crisis en su facultad desiderativa. Gobiernan nuestra vida un elevado número de pseudo-deseos. Estos últimos han marginado el que debiera ser el auténtico y lujoso deseo radical del hombre, a saber: el deseo de ser sí mismo, de llegar a ser el que en proyecto es (como exige el imperativo pindárico). Europa, afirma Ortega, padece una extenuación en su facultad de desear. Predominan en el hombre deseos –también necesidades– artificiales, puramente convencionales o superfluos, sin sinceridad ni vigor, en suma, espectros apetitos que alimentan el vacío interior que aquél padece. Todo esto supone una crisis de finalidad de un pensamiento abocado al vacío. Vivimos una época donde predomina el nihilismo, la nada, el absurdo o el vacío existencial, esto es, la falta de imaginación y deseo que inventan y forjan proyectos de vida. Ortega pone como ejemplo la angustia existencial que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo, afirma Ortega, “advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás (...). Ha encargado a los demás que deseen por él”<sup>1091</sup>. La principal aspiración del hombre medio o masa europeo actual es disfrutar plenamente de todo aquello de que dispone materialmente el rico. A lo que aspira deseosamente el hombre masa occidental es a hacer de su circunstancia más inmediata un auténtico paraíso terrenal en el cual regocijarse ociosa y hedonísticamente hasta la saciedad. Se afana por convertir su particular mundo en aquello que para el rico es el suyo, a saber: un auténtico *paraíso* terrenal. El europeo medio de nuestro tiempo aspira al logro de una circunstancia o *sobrenaturalidad* artificial que le ofrezca solamente puras facilidades o posibilidades que contribuyan enérgicamente a su bienestar material, esto es, a la plena satisfacción de sus deseos y necesidades materiales. Esto querría decir que ineludiblemente el ser del hombre masa y del mundo coincidirían plenamente. Si así fuese, el hombre masa carecería de necesidades, no echaría de menos nada, no sería menesteroso. Sus deseos no se diferenciarían, como afirma Ortega, de la satisfacción de esos mismos deseos. No

---

<sup>1091</sup> *Meditación de la técnica*, O.C, V, 573 s.



desearía sino lo que hay en el mundo tal y como lo hay, o viceversa, “lo que él desease lo habría *ipso facto*. Un ente así no podría sentir el mundo como algo distinto de él, puesto que no le ofrecería resistencia. Andar por el mundo sería igual que andar por dentro de sí mismo”<sup>1092</sup>.

Desde antaño, el hombre masa ha inventado diversos modos de enfrentarse a su circunstancia más persona e inmediata. Su fin no ha sido otro que realizarse y satisfacer toda una serie de deseos y de necesidades vitales, elementales, artificiales o superfluas. El hombre masa aspira al logro de una vida altamente placentera o asentada en el más absoluto bienestar. Esto revela algo decisivo para entender la base de la meditación orteguiana sobre la técnica: hay una prioridad del estar sobre el ser, pero sobre todo del bienestar sobre el simple estar. Uno de los fines perseguidos por el hombre masa a través de la configuración de esa nueva sobrenaturaleza artificial es que ésta contribuya a su bienestar. Lo que persigue el hombre masa no es solamente estar, sino estar bien o lo mejor posible. El empeño del hombre masa por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien: “Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar”<sup>1093</sup>. Hombre, técnica y bienestar forman un todo plenamente compacto en la filosofía de Ortega. La técnica es reforma de la naturaleza, adaptación del medio a la voluntad del sujeto y, en ningún caso, al revés, adaptación del sujeto al medio en que ineludiblemente mora. También es producción de lo superfluo. La técnica es el medio para satisfacer unas necesidades humanas, más que ineludibles, orgánicas o biológicas, objetivamente superfluas, cuya satisfacción el hombre masa asocia con el vivir bien o el bienestar material, en suma, con la buena vida. Si esta le falta incluso prefiere morir. Si tuviera que contentarse con el simple y nudo estar, se suicidaría. El hombre masa se empeña por estar bien en el mundo y no sólo por vivir en él o estar en él. Vivir, para él, no es solamente estar sino sobre todo bienestar. Éste y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre masa, la necesidad de las necesidades. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre masa sólo es necesario lo objetivamente superfluo. Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del *estar en el mundo*, que a su vez sólo es necesario porque hace posible el bienestar en el mundo y la superfluidad. Para Ortega lo que es objetivamente necesario sólo lo es para el hombre masa cuando es referido a la superfluidad. Para el hombre masa sólo lo superfluo es

---

<sup>1092</sup> *ibid.*, p. 569.

<sup>1093</sup> *ibid.*, p. 561.

necesario. Ortega denomina al hombre, sobre todo al hombre masa, técnico creador de lo superfluo. Servir a la vida orgánica es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza, servir a la buena vida o al bienestar implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto<sup>1094</sup>. Para ello este, en su versión de hombre masa, recurre a un conjunto de acciones tecnológicas, cuyo objetivo primordial es reformar la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay. El conjunto de esas acciones es la técnica, que podemos definir como la reforma que el hombre masa impone a la naturaleza, en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas son imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre masa responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Para ello se sirve de la técnica, que es reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia. El resultado es una sobrenaturaleza. La técnica no es primordialmente lo que el hombre y sobre todo el hombre masa hace para satisfacer sus necesidades. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su plena satisfacción. Actos técnicos no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que, según Ortega, llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar o el esfuerzo que exige satisfacerlas. El hombre masa, merced a su don técnico crea una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus crecientes deseos y necesidades: “Un hombre sin técnica, sin reacción contra el medio, no es un hombre”<sup>1095</sup>.

Si proyectamos todas estas ideas orteguianas sobre la técnica al momento presente, podemos decir que ese nuevo mundo o sobrenaturaleza artificial se corresponde con la actual circunstancia o entorno tecnológico, esto es, con el mundo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTII). Este mundo de las tecnologías transforma la sociedad dando lugar a la sociedad de la información, la

---

<sup>1094</sup>Véase *ibid.*, pp. 561 y ss.

<sup>1095</sup>*ibid.*, p. 559 s. Actos técnicos son aquellos en que dedicamos el esfuerzo, primero, a inventar y luego a ejecutar un plan de actividad que nos permita: “1º Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales. 2º Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo. 3º. Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre (...). La técnica es, por lo pronto, el esfuerzo por ahorrar esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone. Ese afán de ahorrar esfuerzo es lo que inspira la técnica. La cuestión pertenece a la esencia misma de la técnica” (*Meditación de la técnica*, O.C, V, 566 s).

cual también se intentará modificar en virtud de nuevas acciones técnicas<sup>1096</sup>. El hombre masa se encuentra rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y de procedimientos creados por la técnica antes nunca vista. Un paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él.

La técnica moderna y la experimentación científica han propiciado un nuevo mundo rebotante de seguridades y posibilidades materiales en principio ilimitadas. Un nuevo escenario físico y social casi *perfecto*, repleto de facilidades y comodidades que posibilitan que la vida de las masas o del *hombre medio* actual sea más fácil, cómoda y segura que la de cualquier otro hombre de otra época de la historia. Pero eso que llamamos *civilización*, es decir, todas esas comodidades físicas o morales, todos esos descansos con que solemos contar y que, en efecto, constituyen el repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia, afirma Ortega, nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que “sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración”<sup>1097</sup>.

De los escritos orteguianos sobre la técnica se desprende que el mundo que rodea al hombre masa, aun cuando se aproxima a lo técnicamente perfecto, no por ello ha mitigado la enorme desazón y vacío interior que aquél padece. El mundo técnico, que es pura fantasmagoría u obra de nuestra fantasía e intelecto, gobierna y, en multitud de ocasiones, oprime nuestras vidas. El mundo contemporáneo es un mundo técnicamente mediado que ejerce su predominio sobre buena parte de área vital de la humanidad occidental. Y sobre todo ha provocado que el hombre medio o masa europeo viva una situación cuanto menos preocupante. El hombre masa que ha comenzado su andadura en este siglo XXI, no sabe qué ser ni qué desear verdaderamente, le falta imaginación para inventar o construir la trama de su propia vida, aun cuando dispone de un sin fin de superficiales posibilidades de ser y de hacer que la técnica le proporciona.

Resumiendo, el hombre medio o masa es un *cibernauta práctico*, o lo que es lo mismo, un *ser digital o ultratecnologizado* que da la espalda a la vida real, encerrándose en un

---

<sup>1096</sup>Véase Echeverría, J.: “Sobrenaturaleza y sociedad de la información. *La Meditación de la técnica* a finales del siglo XX”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº228, 2000, p. 30.

<sup>1097</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 90.

mundo plenamente virtual. El hombre masa es un ser en muchos casos técnicamente corroído y corre el riesgo, en multitud de ocasiones, de perder el sentido de lo que por ahora consideramos auténtica realidad, o lo que es igual, los límites entre lo verdadero y lo falso, entre lo existente y lo imaginario. La facilidad de la era digital representa la facilidad de la droga, capaz de generar una irreversible adicción a un público de eternos niños soñadores que transcurren toda la vida en mundos imaginarios ¿Terminaremos todos –como se pregunta Sartori<sup>1098</sup>– siendo *digigeneracionales* y en el ciber mundo?.

### 3.5.– LOS CONCEPTOS *MASA* Y *MINORÍA SELECTA* EN LA OBRA *EL HOMBRE Y LA GENTE*

Hemos visto cómo, en *La rebelión de las masas*, Ortega nos ofrece la anatomía del *hombre masa* confrontándolo con el representante de la *minoría egregia* desde múltiples perspectivas, que nos ofrecen todo el haz de dimensiones presente en estos dos tipos humanos.

En su obra póstuma *El hombre y la gente* desciende a lo más profundo del tipo humano que representa el hombre masa, en el que se resume el diagnóstico orteguiano de la decadencia. El hombre masa es lo mostrenco social, la existencia indiferenciada y anónima, plana u homogénea, a merced de las circunstancias y corrientes dominantes.

Las minorías selectas son, en esta obra póstuma de Ortega, ejemplo de vida personal socialmente condicionada, pero en ningún caso alienada o enajenada. La conducta de las masas responde, por el contrario y en exceso, a los estereotipos que emanan de forma tiránica del mundo social o colectivo. Vida personal y vida colectiva aparecen, en el marco de la metafísica de la vida humana en cuanto realidad radical, como características definitorias de la minoría selecta y de la masa respectivamente.

La obra *El hombre y la gente* resume los principios de la nueva sociología de Ortega, que adquiere una enorme importancia a partir de 1926, fecha en la que el propio Ortega comenta que “desde hace tiempo, pienso e insinúo que es ineludible el retorno a la investigación sociológica. Los problemas mismos nos obligan a ello”<sup>1099</sup>. Su sociología

---

<sup>1098</sup>Véase Sartori, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 53 y ss.

<sup>1099</sup>A la “Academia platónica” de Pablo Luis Landsberg, O.c83, VI, 336.

pretende analizar radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales<sup>1100</sup>.

Los libros de sociología al uso, afirma Ortega, no logran darnos una noción precisa de qué es la sociedad y lo social:

“Los señores sociólogos ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste (...). La ineptitud de la sociología, llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo. La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos; y por eso los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan”<sup>1101</sup>.

Lo innovador de la teoría sociológica de Ortega es que se asienta en su pensamiento filosófico o metafísico. El pensamiento sociológico de Ortega procede de su metafísica y, por tanto, partir de su doctrina filosófica es fundamental para comprender los fenómenos sociales. La teoría social de Ortega se nutre de ciertas ideas metafísicas, “éstas –como afirma Julián Marías– son su nervio, y sin ellas no sería posible”<sup>1102</sup>.

La obra *El hombre y la gente* responde a una serie de cursos, lecciones y conferencias de Ortega, donde éste extiende la fenomenología de las estructuras ontológicas de la vida humana como realidad radical al ámbito de lo social, siempre bajo la estela del análisis existencial del *ser-ahí* de Heidegger. Toda una fenomenología del mundo social que nos ofrece el enfrentamiento de las minorías con la opinión pública, las vigencias o los usos sociales.

En *El hombre y la gente* Ortega profundiza en los planteamientos de *La rebelión de las masas*. Existe un indudable cordón umbilical entre ambas obras. En los dos trabajos

---

<sup>1100</sup>En 1940, Ortega considera que “buena parte de las angustias históricas actuales proceden de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar, y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre qué es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etcétera, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado lo suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio. Se hace urgente poner (...) en claro lo que es la sociedad (...), sus síntomas, sobre cuáles son los hechos sociales en que la sociedad se manifiesta y en qué consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social” (*Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”*, O.C, V, 646). Ortega afirma en *Una interpretación de la historia universal*, curso de 1948/49, que es necesario añadir a la “teoría de la vida personal una teoría de la vida colectiva, o teoría de la sociedad; nos es ahora urgente hacer constar el cambio de sentido que la palabra vida experimenta cuando de significar vida personal pasa a significar vida colectiva” (*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 75 s).

<sup>1101</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 82.

<sup>1102</sup>Marías, J.: *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, pp. 219 s.

Ortega se interesa por el inminente peligro que representa la apoteosis de lo social o colectivo común, en detrimento de la vida personal o individual. Si seguimos a Orringer, hay que decir que *El hombre y la gente* es un ensayo de antropología social, para cuya construcción Ortega toma de Simmel ideas sobre la periculosidad del *otro* y de Stielér recoge teorías acerca de la sociedad como *lo humano sin alma*, *lo humano deshumanizado*, al tiempo que aplica la reducción fenomenológica de Husserl, a sus propios fines: el conocimiento y descripción del tipo humano que rige la vida pública de la época<sup>1103</sup>.

En este capítulo, estudiaremos la dialéctica masa-minoría selecta en el marco del análisis fenomenológico de la sociedad realizado por Ortega. Comenzaremos por el estudio del concepto de “gente”, desenmascarando la dictadura del pronombre impersonal “se”, que tanto ha dado que pensar no sólo a Ortega, sino también al primer Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* (1927). Posteriormente, analizaré lo social como sistema de usos, prestando cierta atención a la lengua como uso débil y difuso, y al Estado como uso fuerte y rígido. En un siguiente apartado, estudiaré los conceptos de *masa* y *minoría selecta* como dos actitudes ante lo social como sistema de usos. Finalmente, analizaremos el valor que, en el pensamiento sociológico orteguiano, presentan los conceptos de “ensimismamiento” y “alteración”, en cuanto actitudes vitales que sirven como rasgos definitorios de la *minoría selecta* y de la *masa* respectivamente.

### 3.5.1.–Análisis orteguiano de la realidad social

#### 3.5.1.1.– *La “gente” como constitutivo de la sociedad: análisis de “se” o realidad impersonal*

En sus estudios sociológicos Ortega parte, como en el resto de parcelas de su obra madura, de una realidad última o radical, que no deja por debajo de sí ninguna otra. También en el marco de su teoría sociológica, Ortega sostiene que hay que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto e irreducible a todo lo demás. Lo social, en la medida en que consiste en acciones o comportamientos humanos, es un hecho de la vida humana. Pero la vida humana es

---

<sup>1103</sup>Véase Orringer, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, Madrid, nº 12, 1981, p. 19.

siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo, que cada cual es, se encuentra teniendo que existir en una circunstancia –lo que solemos llamar mundo–, teniendo siempre que estar haciendo algo. El conjunto de esos haceres, acciones o comportamientos es nuestra vida. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*; “la llamaré a veces *nuestra vida*, pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común (...). La vida de cada cual no tolera ficciones”<sup>1104</sup>. La vida del ser humano es la realidad radical o absoluta soledad personal e intransferible. Si nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos quiere decirse que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquella, secundaria, derivada, más o menos problemática<sup>1105</sup>. Vida en sentido propio es lo que cada cual vive y su realidad no consiste más que en ser para sí. Mi vida me acontece a mí y sólo a mí en un mundo social e histórico determinado. El individuo, desde su vida humana, está abierto a lo otro de sí, mundo o circunstancia, donde aparecen los *otros*, es decir, los otros hombres.

Mi vida es el lugar donde se me aparece la señal de que hay otras vidas humanas; pero como vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*, y esas vidas serán las de otros como yo, todas esas vidas se hallan fuera o más allá de la mía. Por eso son *transcendentes*. De este modo nos aparece por primera vez un tipo de realidades que no lo son en sentido radical. La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro es sólo una realidad presunta y no radicalmente incuestionable, primordialmente *realidad*. Mas esto nos hace caer en la cuenta de que a la realidad radical que es mi vida pertenece contener dentro de sí muchas realidades de segundo orden o presuntas, lo cual abre a mi vida un campo enorme de realidades distintas de ella misma. Cuando denominamos presuntas a estas realidades que aparecen en mi vida, no les niego el carácter de ser realidades, sino el de ser realidades *radicales* o incuestionables. La realidad del otro hombre, de esa otra *vida humana* es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo, con su *ego* fuera del mío y su mundo incommunicante con el mío. El otro hombre, en cuanto *yo*, otro *yo* (*alter ego*) distinto de mi *yo*, dispondrá de una vida suya propia con un mundo suyo que, originariamente, no es el mío y carece de comunicación con él, lo trasciende<sup>1106</sup>. La

<sup>1104</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 100.

<sup>1105</sup> Véase *ibid.*, p. 114.

<sup>1106</sup> Véase *ibid.*, pp. 142 y ss.

apertura del hombre al otro hace surgir la relación *nosotros*, en cuyo seno se precisa el *tú* con quien hablo de *él*<sup>1107</sup>. Esta relación interindividual, a la que el hombre no puede escapar porque la realidad humana tiene dos formas que se implican mutuamente, a saber, la individual y la colectiva, es lo que llamamos convivencia.

La convivencia es parte constitutiva esencial de la vida humana, porque el individuo humano es constitutivamente miembro de una colectividad. En el seno de la relación humana de convivencia, surge la relación social que, en ningún caso, se puede confundir con la relación interindividual, como han hecho erróneamente muchos sociólogos<sup>1108</sup>. Los hechos de convivencia no son por sí mismo hechos sociales sin más: “Estos hechos –escribe Ortega– aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia”<sup>1109</sup>. Convivencia, sin más, no significa sociedad, vivir en sociedad o formar parte de una sociedad. Convivencia implica sólo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos –usos intelectuales u opinión pública, usos de técnica vital o costumbres, usos que dirigen la conducta o moral, usos que imperan o derecho. El carácter general del uso consiste en ser una norma de comportamiento –intelectual, sentimental o físico– que se impone a los individuos, quieran éstos o no. El uso tienen una realidad coactiva que es lo que llamamos su vigencia. El uso es el hecho social por excelencia que surge en el seno de la convivencia.

Una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones<sup>1110</sup>. En la sociedad el hombre se ve muchas veces forzado a pensar como piensa la *gente*. Lo social se resuelve en la *gente* o lugar común de condición mostrenca. El mundo social es el mundo de la *gente* o el mundo de lo inauténtico e impersonal, de lo humano deshumanizado y vertebrado por lo usual o acostumbrado. La colectividad se compone de vigencias sociales que alimentan o vivifican el fenómeno de la *gente*. Las vigencias colectivas son pensar ciego o mecánico, generado por sugestión e hipnotización colectivas; es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende –afirma Ortega– “por *catalepsia*. El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómatas dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia. Esta no es un efecto psíquico de la percepción, sino un efecto

---

<sup>1107</sup>Véase *ibid.*, p. 153.

<sup>1108</sup>Véase *ibid.*, p. 203.

<sup>1109</sup>*Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”*, O.C, V, 647 s.

<sup>1110</sup>*Epílogo para ingleses*, O.C, IV, 515 s.



sociológico de la sociedad sobre el individuo”<sup>1111</sup>. La *gente* o lo social deshumanizado ha penetrado en el hombre. Se ha instalado en él desde su nacimiento bajo la forma de un yo social, es decir, aquello de cada uno de nosotros que da hacia los demás. El hombre es, indudablemente, un ser social. Lo primero que del hombre se forma es su persona social o el repertorio de acciones, normas, hábitos o tendencias en que consiste nuestro trato con los prójimos. Lo social se insufla en el individuo desde que nace. Lo primero que se forma de cada alma personal es su periferia o “yo social”. Al principio se cree “lo que creen los demás; se sienten emociones multitudinarias. Es el grupo humano quien, en rigor, piensa y siente en cada sujeto”<sup>1112</sup>. Lo primero que se forma en el hombre son las preconcepciones o prejuicios, fantasmas, o como diría Bacon, *ídolos* (de la tribu, de la caverna, del foro o del teatro), que proceden en último término de la sociedad.

Ortega alude a dos formas de espiritualidad, a saber: la periférica y la íntima, que son de rango muy distinto. Aquella está integrada por lo recibido y mostrenco. Son las ideas que piensa todo el mundo, los impulsos de conducta que el ambiente imprime en todos por igual, es decir, las preferencias y repulsiones comunes. Se trata, pues, de la forma interior de espiritualidad, en que ésta se confunde casi con lo mecánico. En cambio, la intimidad comprende sólo los pensamientos que el individuo crea o recrea por sí mismo, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser, aparte de los prójimos. Todo esto, que es lo más valioso, última potencia del espíritu, es lo que más tarda en formarse dentro de la persona, pero es lo que más estimamos. En definitiva, se trata, afirma Ortega, de los criterios decisivos – intelectuales, morales, etc–; sólo cuando el hombre posee en su fondo estos criterios propios, firmes, que son sustancia inalienable, decimos que es plenamente una persona: “El que sólo posee el repertorio de modos recibidos sólo funcionará con corrección en las situaciones rutinarias precisas por ese repertorio. Colocadlo en una circunstancia nueva, y no sabrá qué hacer, su reacción será torpe, porque no puede recurrir al fondo creador de sus criterios propios”<sup>1113</sup>.

La sociedad es un fenómeno supraindividual e inhumano. Trasciende a los individuos y se impone a ellos con un poder coactivo o coercitivo. Se trata de un *tercer personaje*, el mundo social o el mundo de la *gente*. Este aparece en la humana convivencia entre individuos. Lo social está siempre presente en la relación entre dos personas – relación interindividual–, media entre ellas. El mundo de lo social u objetivo se

---

<sup>1111</sup> *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.c83, VIII, 250.

<sup>1112</sup> *Egipcios*, O.C, II, 803.

<sup>1113</sup> *Sobre los Estados Unidos*, O.C,V, 43.

encuentra más allá del mundo de cada cual. Es un mundo presunto que es común a todos. El mundo social se levanta por encima del mundo primario de mi soledad radical. El mundo objetivo y común –convencional– es aquel en que vivimos con los demás hombres. Es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad. Si bien hay quien no vive más que la pseudo vida de la convencionalidad; hay, en cambio, casos extremos en que un individuo cualesquiera vive enérgicamente fiel a su autenticidad, aun inmerso en lo social. Se trata de una ecuación entre lo convencional y lo auténtico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. En nuestro trato con otro individuo calculamos su ecuación vital, es decir, cuánto en él hay de convencional y cuánto de auténtico<sup>1114</sup>.

Lo social forma parte del ser de cada individuo. Se trata de un ser desdoblado en dos dimensiones, a saber, la personal y la más puramente social e impersonal. Todo individuo vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circundante o social, aunque en diferente medida o grado. Normalmente no vivimos de forma plena nuestra vida en su más absoluta realidad radical, sino que pseudovivimos en un mundo social vertebrado por vigencias sociales o costumbres que condicionan y, sobre todo, orientan el comportamiento de la *gente*. Lo usual, lo acostumbrado lo hacemos porque *se* hace, porque lo hace la *gente*, *todos* y *nadie determinado*. Una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propios, sino simplemente porque *las hace la gente*, que nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros. Muchas de las opiniones o ideas con las cuales y desde las cuales vivimos no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque *se* dicen: “He aquí ese extraño impersonal, el *se*, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensando *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos”<sup>1115</sup>.

Decimos lo que decimos, en muchas ocasiones, no por cuenta propia. No somos sujetos agentes o protagonistas de ese decir, sino que actuamos a crédito de ese sujeto indeterminado, irresponsable e intangible que es *nadie*, *la gente*, *la sociedad* o *la difusa colectividad*. Se trata del *se* o sujeto impersonal e irresponsable que ha penetrado en nosotros y nos manda, nos fuerza u obliga a ejecutar determinadas acciones que

---

<sup>1114</sup>Véase *El hombre y la gente*, Oc83, VII, 151 y ss. El mundo objetivo o común es lo que normalmente llamamos el Mundo, y aún si se quiere, el verdadero Mundo. Éste ni es mío ni es tuyo. En él convivimos, pero, conste, mientras convivimos en el Mundo “vivimos en el extranjero” (*ibid.*, p. 176). Como contrapunto al presunto mundo objetivo o común a todos los hombres, Ortega nos habla del mundo personal de cada cual, aquél que forma, junto al yo que cada cual es, la vida de cada hombre. La vida no es sino el ser del hombre.

<sup>1115</sup>*El hombre y la gente*, Oc83, VII, 198 s.

trascienden nuestra voluntad. El *se* nos convierte en autómatas sociales; pero también, no hay que olvidarlo, posibilita la vida en sociedad. En sociedad el hombre suspende su vida personal y se transforma en un autómata sumido en el fenómeno de la *gente* o del *se* impersonal que, como dice Ortega, significa *alguien*, pero con tal que no sea ningún individuo determinado. Se trata de *alguien que es nadie*. El pronombre *se* significa cualquier hombre con tal que no sea ninguno, esto es, un hombre que no es ningún hombre determinado. Ahora bien, como los hombres son siempre determinados –son éste, ése, aquél–, el *se* denota un hombre que no sea un hombre. La gramática establece que este pronombre *se* es, frente a los pronombres personales, el pronombre impersonal. El hombre, si es propiamente hombre, es personal; sin embargo, el *se* nos coloca ante un hombre impersonal, que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice; por tanto, un hombre inhumano, que llevamos nosotros dentro y lo somos<sup>1116</sup>. Esos individuos sin individualidad es lo que solemos llamar la *gente*. Somos *gente*, portamos ineludiblemente el *se*. Algo inhumano yace en nosotros.

Sin duda, Ortega tiene presente en su análisis de la *gente* el capítulo que Heidegger dedica en *Ser y Tiempo* (1927) al análisis de *uno*, de las *habladurías* o del *se*. Sin embargo, José Luis Molinuelo afirma que el enfoque en el pensamiento de Ortega es más social –o antropológico– que ontológico. El *se* no es un constitutivo existencial<sup>1117</sup>. La figura del *hombre masa* se trasluce en la descripción que Heidegger realiza del uno (*das Man*) en la obra *Ser y tiempo*. Pero en *La rebelión de las masas* el uno heideggeriano todavía no se ha convertido en la *gente*<sup>1118</sup>. El concepto orteguiano de *gente* se resuelve en Heidegger en *das Man*, en el *uno* o el *se*, que es el que ha tomado sobre sí el *ser* en la forma del cotidiano *ser uno con otro*<sup>1119</sup>. El *Dasein* se resuelve en *ser uno con otro*, está bajo el señorío de los otros y no siendo él mismo, porque los otros le han arrebatado su ser. El *ser ahí*, en cuanto ser en el mundo y como *ser uno con* otros, tiende a comprender

<sup>1116</sup>Véase *ibid.*, pp. 206 y ss. Dice Ortega que “*Se* (...) es un ente impersonal del que nada sabemos” (*Una interpretación de la historia universal*, O.c83, IX, 84). Ortega nos insta a que no hagamos nunca caso “de lo que la gente opina. La gente es toda una muchedumbre que nos rodea –en vuestra casa, en la escuela, en la Universidad, en la tertulia de amigos, en el Parlamento, en el círculo, en los periódicos. Fijaos y advertiréis que esa gente no sabe nunca por qué dice lo que dice, no prueba sus opiniones, juzga por pasión, no por razón (...), no os dejéis jamás contagiarse por la opinión ajena. Procurad convencerlos, huid de contagios. El alma que piensa, siente y quiere por contagio es un alma vil, sin vigor propio” (*Para los niños españoles*, O.C, IV, 234). Ortega también afirma que “cada miembro de la *gente* encuentra la masa difusa de los otros ante sí, los cuales ejercen sobre él su característica presión. Ahora bien, casi todo lo que hacemos (...) lo hacemos porque la *gente* lo hace; es decir, mecánicamente, sin intelección de lo que hacemos y sin quererlo directamente. Tal comportamiento es lo que se llama uso” (*Individuo y organización*, O.c83, IX, 682).

<sup>1117</sup>Véase Molinuelo, J.L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 178.

<sup>1118</sup>Véase Regalado García, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 238.

<sup>1119</sup>Véase *ibid.*, p. 248.

el mundo desde el término medio, desde la opinión común. Tiende a hacerse su proyecto desde ese todo común o anónimo, desde el *uno* o el *se* (*das Man*)<sup>1120</sup>. Ortega y Heidegger coinciden en su diagnóstico del *impersonal* o lo *social*, del *se*, mundo anónimo del uno al que han sido arrojados (estado de caída) tanto el *ser ahí* heideggeriano como el hombre orteguiano<sup>1121</sup>. El *Man*, lo impersonal o social, el “se” masificado o el “uno” es algo que forma parte importante del *Da-sein*, así como la *gente* se constituye en una ineludible parcela del individuo común. Tanto el *Man* como la *gente* han penetrado en el hombre:

“Disfrutamos y gozamos –afirma Heidegger en *Ser y tiempo*– como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del montón como *se* apartan de él; encontramos sublevante lo que *se* encuentra sublevante. El *uno*, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. El *uno* despliega su verdadera dictadura”<sup>1122</sup>.

Este despliegue nos afecta a todos en diferente medida. El *uno* o el *se* vacía nuestra vidas de originalidad e intimidad. Al decir lo que *se* dice u opinar lo que *se* opina mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualísimo que soy y me convierto en un autómatas social. Vivo a cuenta de la sociedad.

Lo óptimo sería que el individuo usase de la sociedad de forma comedida o racionalmente. Una empresa harto difícil en una época de rebelión de las masas en que acontece la apoteosis de lo colectivo e impersonal deshumanizado que ejemplifica la *gente* o el impersonal *se*<sup>1123</sup>. Las *masas* de toda clase o grupo representan un tipo de

<sup>1120</sup>Véase *ibid.*, pp. 239 y ss.

<sup>1121</sup>Así lo ha reconocido también Ignacio Sánchez Cámara, que dice que “la noción de uso social de Ortega está en la línea de la idea de existencia inauténtica de los existencialistas y, concretamente, de la que Heidegger denominaba dictadura de *man*, del *se* impersonal. Son conductas que llevamos a cabo porque *se* hacen, pensamientos que pensamos porque *se* piensan, sentimientos que sentimos porque *se* sienten, modas que adoptamos porque *se* llevan, no por personal e íntima convicción” (Sánchez Cámara, I.: “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Instituto de Filosofía *Luis Vives*, 2ª Serie, IX, 1986, p. 83).

<sup>1122</sup>Heidegger, M.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 143.

<sup>1123</sup>El hombre de condición vulgar o mediocre se recrea “en un colchón, en la comodidad del *se* dice, de la gente, de la opinión pública, de la masa” (*Unas lecciones de metafísica*, O.c83, XII, 88). Vivimos una época en que todo lo que se hace responde a la tiranía del pronombre impersonal *Se*: “El sujeto originario y responsable de lo que *se* hace es la gente, los demás, todos, la colectividad, la sociedad, es decir, *nadie determinado*” (*El hombre y la gente*, O.c83,VII,76). La sociedad “no es nunca original y creadora” (*A “Historia de la filosofía de Émile Bréhier”*, O.c83, VI, 399). El hombre masa sólo atiende a lo que se *usa* o a lo que *se* hace, es decir, a lo que *se* dice gregaria y mecánicamente y es por ello que su vida rezuma altas dosis de inautenticidad. Las masas, como afirman Horkheimer y Adorno “demuestran estar civilizadas sólo en comportamientos automáticos y forzados que dejan traslucir por doquier rebeldía y furor” (Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 197). En definitiva, nos encontramos ante una clase de hombre, la masa rebelde, que disfruta no de sí mismo sino de los tópicos o lugares comunes,

conducta estrictamente social. El hombre masa ha sustituido su yo auténtico por el yo de la *gente*. Ha alienado su vida personal en su más inmediata circunstancia o mundo social. Esta última se compone de usos como hecho social preeminente.

### 3.5.1.2.– *Definición de lo social como sistema de usos*

La sociedad es un sistema de usos (intelectuales, estimativos, etc.) de condición preceptiva y coactiva. El uso es una forma de comportamiento mecánico que convencionaliza nuestras acciones o conductas. Los usos configuran nuestro mundo o contorno social. Son la más fuerte realidad con que chocamos. Los usos vivifican la sociedad en que vivimos. El derecho, la opinión pública o poder público no son sino usos<sup>1124</sup>. Una sociedad es la convivencia de hombres bajo la presión de un determinado sistema general de usos, que aparecen institucionalizados socialmente o aceptados por toda la sociedad. Una cierta porción de estos usos son intelectuales, es decir, *maneras típicas* de pensar u opiniones vigentes en el cuerpo social “que funcionan dentro de los individuos mecánicamente, o lo que es igual, que son *lugares comunes*”<sup>1125</sup>. Los usos se forman en sociedad, pero fueron en un comienzo ideas elaboradas por minorías o por individuos de condición vital personalísima. Con el paso del tiempo estas ideas se socializan y convierten en *tópico*. Casi siempre una minoría, al adoptar un determinado comportamiento, logra, con extraño automatismo, imposible de describir en poco tiempo, que ese comportamiento individual se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso con vigencia colectiva plenamente institucionalizada. En su hora inicial, la idea creadora tuvo pleno sentido, si bien es verdad que cuando se hace usual, cuando se hace modo social o uso, comienza a ser anticuada, a ser ininteligible o sin sentido<sup>1126</sup>. Se trata, en este último caso, de la idea que usa la mayoría o la masa social. La masa social es una entidad abstracta, irresponsable e impersonal, que se muestra abierta a los usos.

---

semiideas anónimas que encontramos en el ambiente social o inauténtico: “El hombre vulgar (...) cuando se pone a hablar se monta, sin más, en el tópico que pasa, como en un tranvía”(Meditación del pueblo joven, O.c83, VIII, 396).

<sup>1124</sup>La profesora María Isabel Ferreiro Lavedán, investigadora del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid, a la que agradezco sus valiosos consejos, ha realizado un magnífico y exhaustivo estudio de los usos en la obra de Ortega. Su obra, ya citada varias veces en este trabajo, lleva por título *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Madrid, Tórculo Ediciones, 2002. También existe una segunda edición revisada, en Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

<sup>1125</sup>*Meditación de Europa*, O.c83, IX, 264 s.

<sup>1126</sup>Véase *Individuo y organización*, O.c83, IX, 683 s.

Los usos o las vigencias sociales se convierten en el esquema conceptual que vertebra todo el pensar sociológico de Ortega. Éste define la sociedad como conjunto de usos que posibilitan la convivencia o estabilidad continua de los hombres: “la sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades”<sup>1127</sup>. La sociedad consiste primariamente, afirma Ortega, “en la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos”<sup>1128</sup>.

Sociedad y usos aparecen indisolublemente unidos. Se trata del fenómeno social por excelencia, que regula, corrige o mediatiza los comportamientos humanos. El hombre nace dentro de un espacio social o sociedad que no es sino un conjunto de usos (modos de pensar, de sentir, de comportarse, etc.), que poseen vigencia colectiva, es decir, “que se imponen mecánicamente”<sup>1129</sup>. Los usos o hechos sociales nos envuelven por todos lados desde nuestro nacimiento. Nos oprimen y comprimen. Se nos inyectan e insuflan. La sociedad se encuentra constituida por dos elementos, a saber: un conjunto de individuos y un sistema de usos o vigencias (opiniones establecidas o tópicos) al que aquéllos están ineludiblemente sometidos, con independencia de la adhesión o apoyo que los individuos les presten<sup>1130</sup>. La sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones, es decir, a un determinado sistema de usos o formas de comportamiento que el individuo adopta y cumple porque no tiene otro remedio, so pena de recibir toda una serie de represalias de tipo físico o moral. Los usos le son impuestos por su contorno de convivencia, por los *demás* o por la sociedad.

Los usos son imposiciones mecánicas. Son acciones cuyo preciso contenido nos es ininteligible. Son acciones que ejecutan los hombres pero que, en rigor, no son humanas. Los usos son irracionales. Son realidades extraindividuales o impersonales. Al seguir los usos —y el hombre debe hacerlo si quiere vivir en sociedad o en comunidad con otros hombres— nos comportamos como auténticos autómatas, es decir, vivimos a

---

<sup>1127</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 238.

<sup>1128</sup> *Meditación de Europa* (1949), O.c83, IX, 293. Véase *Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual*, O.c83, IX, 736: “sociedad es la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos”. También *Individuo y organización*, O.c83, IX, 682 s.: “sociedad sería entonces la vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos”. Véase también *Individuo y organización*, O.c83, IX, 683 s; *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 77, 211, 226, 266; *Misión del bibliotecario*, O.C, V, 357; *Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual*, O.c83, IX, 735.

<sup>1129</sup> Velázquez, O.c83, VIII, 656.

<sup>1130</sup> Véase Ferreiro Lavedán, M.I.: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Madrid, ediciones Tórculo, 2002, pp. 107 y ss.

cuenta de la sociedad o colectividad. De los usos nadie es sujeto creador responsable y consciente. Al consistir la vida social o colectiva en los usos –la sociedad como puro mecanismo de los usos–, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una cuasi-naturaleza, y, como la naturaleza, irracional, mecánica o brutal. No hay un alma colectiva<sup>1131</sup>. La sociedad o la colectividad es la gran desalmada. Es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame mundo social. No es, en efecto, “tanto *humanidad* como *elemento inhumano* en que la persona se encuentra”<sup>1132</sup>. En la sociedad contemporánea predominan de forma excesiva las formas de actuación colectiva o usos. En este sentido los usos no posibilitan, sino que impiden al individuo su propio desarrollo personal. No queda margen alguno para el desarrollo de la vida personal. Se trata de una situación que responde al fenómeno de la sublevación de las masas o de lo colectivo exagerado. Esta situación tiene entre sus principales manifestaciones la violencia. He aquí, pues, otro atributo del hecho social o uso, a saber,

la violencia o amenaza de violencia. Se trata de un poder que nos amenaza generalmente con causarnos daños morales, pero que no renuncia al ejercicio eventual de una violencia física. Este poder brutal que no es de nadie, que no es humano es el *poder social*. Y el *poder social* funciona en la coacción que es *el uso*. Éste vive y existe en los individuos y gracias a los individuos. Se cierne sobre ellos como si de una mecánica potencia impersonal se tratara. El uso es, afirma Ortega, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes<sup>1133</sup>.

La sociedad es la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos. Los usos son una permanente presión que el individuo siente sobre sí. El sujeto de los usos no es nadie determinado, es la colectividad. Esta es el mero vehículo de las formas típicas de comportamiento ininteligibles y de las que nadie es responsable. Los usos son acciones personales que ejecutan, podríamos decir que inconscientemente, los hombres; pero no son, en sentido último, humanas. No hay acción humana, propiamente dicha,

---

<sup>1131</sup>Ortega se opone a la idea de alma colectiva, conciencia o espíritu social. Lo que los románticos alemanes llamaban *Volkgeist* o *espíritu nacional*. Se trata de arbitrario misticismo: “No hay tal alma colectiva (...). La colectividad (...) es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado. He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tiene sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma (...), un hacer humano irracional y desalmado (...), algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado” (*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 199 s). El *Mundo social* es una realidad irracional, desalmada o brutal, que nos convierte en autómatas contra nuestra voluntad.

<sup>1132</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 77.

<sup>1133</sup>Véase *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 215 y ss.

sin un sujeto consciente y responsable de ella. Los usos modulan acciones que no las inventa ni decide ningún individuo determinado. Se trata de toda una serie de acciones que no tienen origen en ningún hombre, aunque sea éste el que las ejecute o lleve a cabo. El hombre ni las entiende. Los individuos las ejecutan mecánicamente y se convierten en autómatas cuando hacen uso de ellas.

Lo social, en todas sus formas, es el difuso vehículo que organiza nuestra vida, que gravita sobre nosotros desde que nacemos y nos presiona constantemente a través de los usos. Pues bien, éstos también forman una jerarquía. Existen usos fuertes o rígidos y usos débiles o difusos. Una distinción en forma de jerarquía que delata el nivel de coacción que manifiestan unos u otros. Un ejemplo de los primeros sería el derecho y el Estado o poder público, cuyo poder coactivo es considerable y, en cualquier caso, mayor que el poder coactivo de cualquier otro uso. Un claro ejemplo de los segundos serían los *usos y costumbres* en el vestir, en el comer, en el trato social corriente o en el *decir de la gente*. Hablar es hacer *uso* de una lengua o de lo que la *gente* dice<sup>1134</sup>. La lengua es el ingente sistema de usos verbales o lingüísticos de condición social, coactiva, mecánica e irracional. El individuo está sometido desde que nace a la coacción lingüística de una lengua. Ésta nos es impuesta mecánica e irracionalmente por la colectividad o contorno social. La lengua es un enorme repertorio de vocablos usados, “de formas sintácticas estereotipadas”<sup>1135</sup>. La lengua es el “fenómeno social más típico y claro”<sup>1136</sup>. La lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros “el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso –lengua”<sup>1137</sup>. En el *decir de la gente*, en el habla, como mero uso de la lengua, del tópico o de la frase hecha, falta la dimensión activa y ejecutiva o interna del yo que cada cual es. El habla es siempre un “se habla”, un decir lo que la *gente* dice y sabe, posiblemente, lo que nunca se llega a saber, de puro darlo por *consabido*<sup>1138</sup>. Hablar o hacer uso de una lengua se resuelve en tópico, lugar común u opinión reinante. El hablar es tópico, forma estereotipada de conducta. Con la lengua materna penetra lo social dentro de nosotros y se instala en nuestro interior haciendo de cada cual un caso de ese sujeto social. La lengua materna socializa lo más interno de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en opinión de Ortega, a una sociedad. Podrá huir de la

---

<sup>1134</sup>Me he ocupado del tema del lenguaje en Ortega en un trabajo que responde a una ponencia que presenté en el Congreso Internacional de Ontología celebrado los días 29 de septiembre a 6 de octubre de 2004 en San Sebastián. Véase De Haro Honrubia, A.: “El lenguaje como *energía* en Ortega y Humboldt”, en Gómez Pin, V. (Ed): *Ontology Studies* (Cuadernos de Ontología), San Sebastián, 2006, pp. 289-296.

<sup>1135</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 211.

<sup>1136</sup>*ibid.*, p. 254.

<sup>1137</sup>*ibid.*, p. 211

<sup>1138</sup>Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 401.



sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro<sup>1139</sup>.

El binomio *masa-minoría selecta* también se manifiesta en la esfera del lenguaje. El modo de hablar o de emplear la lengua, afirma Ortega, siguiendo a Lerch, se diversifica en tres grupos sociales distintos: hay los que hablan sin reflexionar sobre su modo de hablar, en puro abandono y a como salga; es el grupo popular. Hay los que reflexionan sobre su propio hablar, pero lo hacen erróneamente, y existe el grupo social que reflexiona acertadamente:

“Eliminemos el grupo intermedio que raramente logra influir en la lengua normal. Nos queda el pueblo y las aristocracias cultas. Su actitud ante el lenguaje no es sino una manifestación particular de su actitud general ante la vida. Porque hay dos modos de estar en la vida. Uno consiste en abandonarse, dejando que los actos salgan como ellos quieran. Otro es detener los primeros movimientos y procurar que nuestro comportamiento se produzca conforme a normas. Lerch nos hace ver cómo el culto, que suele pertenecer a las clases superiores, habla desde una norma lingüística, desde un ideal de su lenguaje y del lenguaje en general. El plebeyo, en cambio, habla a la buena de Dios. Por eso Lerch sostiene (...) que los selectos, las aristocracias, al ser fieles a aquella norma fijan y conservan el idioma impidiendo que éste, entregado al mecanismo de las leyes fonéticas que rigen sin reservas el hablar popular, llegue a las últimas degeneraciones”<sup>1140</sup>.

*Masa* y *minoría selecta* se resuelven en dos categorías sociales que se proyectan en el ámbito lingüístico. De los individuos creadores emanan las auténticas ideas, aquellas que proceden de sus mundos interiores. Para transmitirlos no tienen más remedio que inventar muchas de las veces nuevas expresiones al margen del decir de la *masa* o de la *colectividad*. Esta nueva expresión que inventa el hombre creador puede llegar a convertirse con el tiempo en uso verbal aceptado por la colectividad a modo de vigencia social. Un uso mecanizado que entraría a formar parte de la lengua<sup>1141</sup>. Pero otras veces estas creaciones individuales resultan ininteligibles para el gran público. Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es, afirma Ortega, la forma normal de existir el lenguaje<sup>1142</sup>.

---

<sup>1139</sup>Véase *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 253 y ss.

<sup>1140</sup>*ibíd.*, p. 240.

<sup>1141</sup>Cada palabra tuvo para quien la creó un sentido e inteligibilidad, pero las palabras pierden con el paso inevitable del tiempo su sentido por su misma usualidad, por “la usura de todo uso (...), hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y a declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*” (*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 220).

<sup>1142</sup>Véase *ibíd.*, pp. 253 y ss.

De entre los usos fuertes y rígidos destaca el Estado o Poder público institucionalizado. En sus estudios sociológicos sobre el Estado, Ortega considera que éste no es otra cosa que un uso fuerte y rígido, cuyo grado de coacción e intervención en las sociedades actuales es considerable. La totalización estatal invade y organiza lo social en sus diferentes esferas o ámbitos, y sobre todo amenaza la libertad del individuo en la actual civilización occidental. El Estado tiende a la burocratización de la vida. El Estado, “para subvenir a sus propias necesidades, fuerza más la burocratización de la existencia humana. Esta burocratización en segunda potencia es la militarización de la sociedad. La urgencia mayor del Estado es su aparato bélico, su ejército. El Estado es, ante todo, productor de seguridad (la seguridad de que nace el hombre masa, no se olvide)”<sup>1143</sup>. Muchos escritores, afirma Bottomore, han llamado la atención sobre lo que ellos consideran como creciente poder de la burocracia y que explican por el aumento de actividades asumidas por el Estado y por la complejidad, cada vez mayor, de la administración pública<sup>1144</sup>. Ortega se opone a la subordinación de la sociedad civil a las exigencias impersonales de la maquinaria burocrática-estatal y a la inversión de las relaciones funcionales entre el Estado y los ciudadanos<sup>1145</sup>. El excesivo entusiasmo por el Estado define el ambiente político del siglo XIX. Éste hizo de la política estatal su centro de preocupación. El Estado se convirtió en una máquina formidable. Funcionaba prodigiosamente. Era de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios. El Estado contemporáneo es el producto más visible o notorio de la civilización occidental característica del pasado siglo XIX. Desde entonces, el Estado se convirtió en un aparato de urgente necesidad para la sociedad. Ésta necesita, en efecto, del Estado, sobre todo porque la sociedad no es propia o plenamente sociedad, sino que es siempre a la vez di-sociedad, desorden, crimen o insolidaridad. En la sociedad se dan constantemente comportamientos sociales y antisociales. La sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. La sociedad es condición necesaria para la realización del hombre como tal; pero es también su infierno. Los hombres son, en alguna dosis, sociables, es decir, tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría; pero los hombres son también insociables, están repletos de impulsos antisociales. Los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es simplemente, conato o esfuerzo, más o menos intenso, para

---

<sup>1143</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 450.

<sup>1144</sup> Véase Bottomore, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, p. 110.

<sup>1145</sup> Véase Pellicani, L.: “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, en *Leviatán*, nº12, Madrid, 1983, p. 63.

llegar a serlo. La sociedad es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad. Lo que hay es la lucha permanente entre aquellas dos potencias. Todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y los modos sociales sobre los antisociales. El Estado es el encargado de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad, con el fin de que la convivencia humana sea algo así como una sociedad, pero el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en la crisis sociales: “Las sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado”, aun cuando toda “participación en el mando es radicalmente degradante”<sup>1146</sup>. La realidad llamada sociedad está constitutivamente enferma. Por eso, porque es siempre frágil, la sociedad necesita un aparato ortopédico: el Estado o “conjunto de órganos que ejercen el poder público e imponen en la sociedad un orden rígido”<sup>1147</sup>.

El Estado es un ente social que a través de todas sus instituciones o mecanismos presiona al individuo: “El Estado es sólo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima”<sup>1148</sup>. La presión social del Estado o Poder público se resuelve en la intervención de la racionalidad en los comportamientos sociales. Pero Ortega censura abiertamente el excesivo intervencionismo estatal o del poder público en áreas vitales que han de quedar totalmente despolitizadas. La desorbitada injerencia por parte del Estado en aquellos ámbitos privativos de la persona también puede ser síntoma de un cierto anhelo proteccionista por parte de la maquinaria estatal hacia el individuo. Ortega censura, en cualquier caso, la superorganización estatal o la pretensión del Estado de convertirse en Estado-beneficencia: “Es conmovedora esta ternura que el Estado manifiesta hoy como Estado-beneficencia. En el fondo, querría el Estado defender desde el principio, de la mejor manera, al individuo contra los mayores peligros y querría hacer bien las cosas. Pero el resultado es que amenaza con axfisiar al individuo”<sup>1149</sup>. El Estado nace para afrontar una situación de peligro y para hacer bien las cosas. Pero en la evolución del Estado, la legislación se ha hecho cada vez más fecunda, interfiriendo cada vez más en la capacidad del individuo para proyectar su propia vida; de este modo la legislación incontinente le desencaja de sí mismo y le impide ser él mismo. El impacto de la superorganización estatal sobre el hombre es enormemente perturbador por la

---

<sup>1146</sup>Véase *Del Imperio Romano*, O.c83, VI, 72 y ss.

<sup>1147</sup>*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, O.c83, IX, 711 s.

<sup>1148</sup>*Vida como libertad y vida como adaptación*, O.c83, VI, 88.

<sup>1149</sup>*Individuo y organización*, O.c83, IX, 689 s.

intención constitutiva del Estado de hacer bien las cosas: “La intención del Estado de racionalizar el comportamiento de los individuos obligando a que sea útil y adecuado, implica que construye ese comportamiento partiendo de las cosas. Hacer bien las cosas es ser efectivo. Pero esto, a su vez, trae consigo que el Estado cuenta demasiado poco con el individuo. La perfección con que logra sus fines se obtiene a costa de la individualidad de los individuos, la ley es inexorablemente inhumana y antiindividual”<sup>1150</sup>. Ese conato proteccionista del Estado puede convertirse en asfixiante. El Estado intenta racionalizar de forma utilitaria el comportamiento de los hombres que viven en sociedad. No pretende otra cosa el Poder público que normalizar lo que de disociedad hay en la colectividad. La sociedad es, como decimos, una realidad constitutivamente deficiente, en que acontece una constante lucha entre sus elementos o comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos o elementos disociadores o antisociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, “necesita hacer intervenir con frecuencia su interno poder público en forma violenta y hasta crear (...) el Estado”<sup>1151</sup>, que en muchos casos asfixia al individuo.

Un cierto intervencionismo estatal es de toda suerte necesario. Lo que no es admisible es una desaforada injerencia estatal en la vida ciudadana. Esta deplorable situación coincide con la tiranía de lo colectivo y con el creciente proceso de socialización. Es gravísimo, afirma Ortega, lo que desde hace cuarenta años ha comenzado a pasar en Europa: “la pleamar del estatismo. Yo procuré ponerles en guardia frente al pavoroso fenómeno, y en mi citado libro titulé un capítulo *El mayor*

---

<sup>1150</sup> *ibid.*, pp. 686 s. La actitud de Ortega ante el Estado recoge la teoría liberal, a uno de cuyos representantes, Guillermo de Humboldt, cita en varias ocasiones. Para Humboldt el hombre como individuo necesita de la libertad para poder alcanzar el máximo grado de desarrollo de sus potencialidades y capacidades. El Estado debe limitar su acción y no perjudicar en ningún momento ese perfeccionamiento del individuo. El fin del Estado, para Humboldt, no es otro que velar por la seguridad externa e interna de los ciudadanos, por lo que reprueba todo esfuerzo del Estado para inmiscuirse en los asuntos privados de los ciudadanos, siempre que éstos no se refieran directamente a la lesión de los derechos de uno por el otro. El Estado debe abstenerse, por tanto, de velar por el bienestar positivo de los ciudadanos y limitarse estrictamente a velar por su seguridad entre ellos mismos y frente a los enemigos del exterior, no restringiendo su libertad con vistas a ningún otro fin último. El Estado debe limitar su acción a garantizar la seguridad de los ciudadanos, porque sin seguridad no existe libertad (Véase Humboldt, W. von: *Los límites de la acción del Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 5 y ss). Norberto Bobbio subraya que “la antítesis del Estado liberal es el Estado paternalista, que cuida de los súbditos como si fueran eternos menores de edad y provee a su felicidad. Esta antítesis es clarísima en los primeros clásicos del liberalismo, Locke, Kant, Humboldt y (...) Adam Smith (...). El Estado mínimo se levantó contra el Estado paternalista de los príncipes reformadores; el Estado mínimo se propone hoy contra el Estado asistencial –del cual se deplora que reduzca al ciudadano a súbdito protector–, en una palabra contra las nuevas formas de paternalismo” (Bobbio, N.: *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985, p. 155).

<sup>1151</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 268 s.

*peligro: el Estado*”<sup>1152</sup> como expresión apoteósica de lo colectivo que representan las masas. Estatismo y apoteosis de lo colectivo coinciden en sus fines: limitar o reducir el ámbito de libertad personal haciendo uso de la violencia si llega a ser preciso.

De lo que se trata es, sobre todo, de limitar o someter a la ley (mecanismos o formas jurídicas) la excesiva injerencia o intervencionismo por parte del Estado en aquellas esferas privativas del individuo que le posibilitan a éste el poder llegar a ser persona. Ortega subraya la *vida como libertad* o el *Estado como piel*, es decir, que el Estado interfiera lo menos posible en nuestras vidas o que su presión sea sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros y del cuerpo social, sin que nos ahogue o estrangule. Ortega se opone decididamente a que el Estado se convierta en un auténtico aparato ortopédico que exija de nosotros pura entrega. Ortega denomina esta situación con la expresión *vida como adaptación*. No es la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión quien decide si nos sentimos libres o no. El hombre no puede eludir la coacción estatal, pero sí que puede regular esa presión por parte del Estado. El hombre puede adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Esto es la vida como libertad y no la vida como adaptación, que supone la pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado<sup>1153</sup>. El poder estatal debe, en cualquier caso, respetar ciertos límites morales y políticos: el ámbito de desarrollo de la individualidad<sup>1154</sup>. Siempre debe quedar al margen del ordenamiento estatal una parte mayor o menor de la vida humana, respetándose en todo caso, como afirma Hans Kelsen, una determinada esfera del individuo inaccesible al Estado<sup>1155</sup>. El poder público institucionalizado o Estado tiene que quedar sometido a determinados mecanismos o formas jurídico-legales. Toda una serie de medidas que Ortega comparte con los máximos representantes de la teoría política liberal clásica (Constant, Guillermo de Humboldt, Stuart Mill o Tocqueville, etc.). Estos autores critican ferozmente toda sociedad opresiva o gobierno despótico y tendente al totalitarismo. El estatismo, afirma Ortega en 1931, aboca al Estado a su propia muerte, como demuestra la historia. El Estado romano aplastó a sus individuos y “desnutrido de lo único que nutre al Estado,

---

<sup>1152</sup> *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, O.c83, IX, 719.

<sup>1153</sup> Véase a propósito de este asunto la obra de Ortega de 1941 titulada *Del Imperio Romano*, O.c83, VI, 89 y ss.

<sup>1154</sup> Con el estatismo, afirma Ortega en 1954, la sociedad entera se convierte en carne vil de que el Estado se alimenta. Los individuos “no tendrán ya vida pública: quedan condenados a encerrarse en su vida privada, y aun esto en la medida en que el Estado no tiene la conveniencia de entrar también dentro de ésta, de imponerle formas desde fuera, de reglamentarla” (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, O.c83, IX, 719).

<sup>1155</sup> Véase Kelsen, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, p. 65.

que es la espontaneidad individual, acabó por esqueletizarse en puro militarismo y llegó un momento en que murió, estrangulándose a sí mismo. El estatismo es el riesgo del Estado fuerte”<sup>1156</sup>.

En una época como la nuestra, de masas en rebeldía, el Estado, uso fuerte y rígido, aumenta las dosis de coacción institucional e invade ciertas zonas o ámbitos que no le competen, aun cuando muchas veces lo hace con el fin de lograr una mayor seguridad ciudadana. La violencia se convierte en *prima ratio* o única razón del Estado.

### 3.5.2.– Profundización del análisis de la dinámica *masa-minoría selecta* desde la fenomenología social

#### 3.5.2.1.– “Masa” y “minoría selecta” como dos actitudes ante lo social como sistema de usos

En toda sociedad que funcione correctamente se da una tensión o una relación dialéctica que tiene sus polos en lo que llamamos minorías selectas y masas. Las minorías ejercen su ejemplaridad en la formación de nuevas ideas, costumbres, usos, que las masas aceptan dócilmente. Estas minorías son móviles, cambiantes, como todo lo humano, y por eso es necesario que surjan continuamente: las generaciones nos dan cumplida explicación del hecho, según Ortega. Ellas son los engranajes que, por medio de la acción decidida de las minorías rectoras, hacen progresar al hombre mediante cambios históricos y sus correspondientes crisis. Los cambios históricos y las crisis aparecen cuando nuevos usos, nuevas vigencias vienen a ocupar los lugares que antes ocupaban otros usos. Por tanto los usos se convierten en la piedra angular de lo social en Ortega<sup>1157</sup>.

El mundo social, además de hombres, lo constituyen usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama *gustos* y lo que se llama *costumbres* de que ningún individuo determinado es responsable. No dependen de que yo o tú las aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar en todo momento. Todo este sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente la *vida colectiva*, las *corrientes de la época*, el *espíritu del*

---

<sup>1156</sup>Rectificación de la República, O.C, IV, 817.

<sup>1157</sup>Véase Osés Gorraiz, J. M.: *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 179.

*tiempo*, es, en opinión de Ortega, el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir. Desde la infancia todo eso nos es inyectado a presión. Somos todos, en gran medida, en demasiada medida, *hombres de nuestro tiempo*. Pero en parte, también nacen en nosotros creencias, opiniones, proyectos y gustos que, más o menos, discrepan de lo vigente, de lo que se usa, de lo que se hace, de lo que se dice gregariamente por todo el mundo. En esto consiste el combate que es la vida. Toda vida puede formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo. La vida de cada cual es el drama consistente en tener que luchar incesantemente con esa arquitectura de usos para alojarse dentro de ella y así poder realizarse. Siempre que esa arquitectura cambia, automáticamente la vida también cambia. Se encuentran otras facilidades y otras dificultades. Cuando el mundo de los usos colectivos cambia, cambia también el argumento del drama que es vivir<sup>1158</sup>.

Los usos son el fenómeno social más sobresaliente y conectan en espíritu con las masas que son las nuevas protagonistas en la sociedad. Estas últimas son las que actualmente disponen del mando social. El hombre de vida noble soporta una existencia vagabunda e inadaptada. Observa que el uso es sobre todo afín a las masas con una forma de vida arcaica, añeja o sin sentido. El uso, como conducta típica de las masas, es el petrefacto humano que ejemplifica la conducta o idea fosilizada. En su origen histórico, el comportamiento que será un uso, fue creación consciente y libre de un individuo. Pero para convertirse en uso debió perder esas cualidades y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido, sin alma. La sociedad como sistema de usos, como organización automática de la vida humana, es lo humano mecanizado, mineralizado<sup>1159</sup>. Los usos de que disponen, sobre todo y en exceso, las masas, consisten en algo pretérito, disecado o momia: “para que una forma de vida —una opinión, una conducta— se convierta en uso, en vigencia social, es preciso *que pase el tiempo* y con ello deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado”<sup>1160</sup>. La sociedad se erige en usos y es el lugar de refugio de las *masas* de todo tipo. El hombre masa encamina su vida hacia lo mostrenco e impersonal, es decir, hacia lo brutal común anónimo de que presume la sociedad. Se trata de un tipo humano que se hace irresponsable de su existencia, suplanta o subordina su yo individualísimo por un desaforado yo común e inauténtico. La *masa* presume de los tópicos dominantes. La sociedad es el área triunfal

---

<sup>1158</sup>Véase *Vives-Goethe*, O.c83, IX, 514 y ss.

<sup>1159</sup>Véase *Individuo y organización*, O.c83, IX, 683 y ss.

<sup>1160</sup>*Historia como sistema*, O.c83, VI, 38.

del hombre medio que manifiesta una psicología de mecanismo tradicionalista: “El hombre medio piensa, cree y estima precisamente aquello que no se ve obligado a pensar, creer, estimar por sí mismo en esfuerzo original. Tiene el alma hueca, y su única actividad es el eco”<sup>1161</sup>. Todo lo colectivo o social es arcaico o primitivo respecto de la vida personal o creativa de las minorías inventoras. Las masas fosilizan o mecanizan en exceso su vida humana personal y generan en la sociedad un arcaísmo patológico<sup>1162</sup>.

*Masa y minoría selecta*, desde una perspectiva sociológica, responden a dos casos extremos de tipos humanos, a saber, el que en su conducta corporal o espiritual, no inventa apenas nada, sino que se adapta férreamente a las pautas dominantes en la sociedad o grupo social donde vive, y aquel en quien, por el contrario, predomina la invención y creación propias. El primero es un hombre convencional, sin personalidad, sin intimidad. Es una marioneta movida por los hilos mecánicos de la sociedad. El segundo es el hombre original, genial, el hombre que vive de lo que en su intimidad nace y brota. Esto es la espontaneidad<sup>1163</sup>. El hombre de vida original es como “un incomparable poeta y un sabio sin par, porque no puede menos de estar inventando, creando mientras está siendo”<sup>1164</sup>. La masa rebelde es, por el contrario, una criatura convencional que hace o dice siempre y a toda hora lo que le indican los tópicos o usos en su versión de *opinión pública*<sup>1165</sup>. El hombre de vida noble considera que la vida social constituida en usos es necesaria, pero no menos la vida personal. La masa rebelde difumina, o mejor dicho, fulmina todo atisbo de individualidad e impone lo usual o acostumbrado. *Uso* es también lo que *se* hace. Son las llamadas *vigencias* o *instancias colectivas* que en su forma extrema y más peyorativa carcomen el espíritu acomodaticio o hedonista del *hombre masa*. Este hombre nuevo es un tipo humano al que la vida se le ha simplificado o dulcificado hasta extremos nunca conocidos. El avance o crecimiento materialista ha hecho más confortable y acomodaticia la vida del *hombre medio* o masa mediocre o vulgar, sin que este tipo de hombre se haya hecho acreedor de tan importante beneficio en el que finalmente, salvo que corrija su conducta, naufragará. Se cree solamente, como si de un eterno joven se tratara, con derechos pero no con obligaciones. Esta actitud le hace no sentirse forzado a contribuir al crecimiento de lo

---

<sup>1161</sup> *Ensayos de crítica*, O.C., II, 224.

<sup>1162</sup> Véase *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 511 (nota a pie).

<sup>1163</sup> Véase *Meditación de la criolla*, O.c83, VIII, 429.

<sup>1164</sup> *ibid.*, p. 430.

<sup>1165</sup> Es la masa en su versión de hombre medio el que vive intelectualmente, y casi todo el tiempo, a crédito de la sociedad, “crédito de que no se ha hecho cuestión nunca. Vive, por tanto, como un autómatas de su sociedad. Solo en tal o cual punto se toma el trabajo de revisar las cuentas, de someter a crítica la idea recibida y desecharla o readmitirla, pero esta vez porque lo ha repensado él mismo y ha examinado sus fundamentos” (*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 263).



heredado. Sólo cree que está en la vida para disfrutar de todas esas ventajas o beneficios civilizatorios. La creación de un repertorio de principios o de normas culturales (usos) trae consigo un inconveniente constitutivo e irremediable: el hombre que ha heredado un sistema cultural, se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida. El que recibe una idea tiene a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en sí mismo, por lo que la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otro yo, de lo que está en la atmósfera, en la *época*, en el *espíritu de los tiempos*, o dicho de otro modo, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico. Tópico es, afirma Ortega, la idea que se usa, no *porque* es evidente, sino porque la *gente* la dice<sup>1166</sup>. El *hombre masa* rebelde o forma humana decadente de la cultura europea, ejemplifica esa forma deficiente del yo y vive de unos beneficios o rentabilidades a cuya potenciación o crecimiento no ha contribuido. Es insolidario con la civilización de que se nutre o sirve. Por el contrario, el hombre noble solicita ayuda frente a la barbarie social que pueden llegar a representar los usos o hechos sociales en su forma desorbitada o exagerada.

Los usos en exceso son perjudiciales, pero no podemos pasar por alto que la persona es siempre vida individual y vida colectiva. Cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y de los usos a que está sometido. La sociedad contribuye al progreso humano, pues soporta toda la herencia (cultural, histórica o vital) acumulada en el pasado: “la sociedad, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres”<sup>1167</sup>. Los *usos* constitutivos de lo social imponen a presión un cierto repertorio de acciones (ideas, normas, técnicas) que obligan al individuo a vivir *a la altura de los tiempos*. Inyectan en él, quiera o no, la herencia pretérita. La sociedad o arquitectura de usos atesora el pasado y hace que éste penetre en el hombre. Sin embargo, el *hombre masa* abomina de esa dimensión positiva que suscita el uso, pues ni respeta ni valora la importancia que presenta el pasado. Se trata de un tipo humano al que sólo le interesa de los usos el *se* o impersonal que incorporan. Solamente los individuos excelentes reconocen esa parte positiva de los usos sociales, pues gracias a ella el hombre es progreso e historia.

---

<sup>1166</sup>Véase *En torno a Galileo*, O.c83, V, 78 y ss.

<sup>1167</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 78.

Son dos las formas de vida existentes: “*vida personal y vida automática*”<sup>1168</sup> o sometida en exceso a usos, es decir, vida creadora u original y vida inercial o vulgar. Ambas formas de vida se necesitan mutuamente. Una posibilita la otra y acontecen en todo hombre, aunque no en la misma medida o grado: “El hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser *inercial* –receptivo, tradicional– y su ser *ágil* –emprendedor, afrontador de problemas”<sup>1169</sup>. Hay dos modos de la vida que son la soledad y la sociedad, el yo real o auténtico y el yo irresponsable o social-inauténtico. Nuestra vida va y viene entre ambos modos. Es en cada instante una ecuación entre lo que somos por nuestra propia cuenta y lo que somos por cuenta de la sociedad o colectividad en su conjunto. Depende de cada hombre el decidirse en cada momento por una posibilidad de ser y hacer u otra, a saber: la posibilidad de ser masa o ser gregario, o, por el contrario, la posibilidad de formar parte de la minoría selecta, que consiste básicamente, aunque no solo, en ser fiel a la propia vida o al proyecto a que ella nos invita.

El individuo, sin embargo, no es hombre en el mismo sentido cuando vive personalmente y cuando vive automática e inercialmente. Entre ambos sentidos hay una esencial diferencia jerárquica. La necesidad mutua de ambas formas de vida se traduce en que no podría el individuo tener algo de vida personal y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima vida automática o social. Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer cada díauviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos, afirma Ortega, a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser hombre cada mañana. La colectividad donde cada uno de nosotros nacemos es portadora de todo un sistema convencional de modos de comportamiento. La sociedad imprime en nosotros este sistema convencional por los procedimientos más diversos, que van desde el halago al castigo. Gracias a ello nos queda un poco de energía libre para vacar a ser personas, para pensar algunas ideas por nosotros mismos, para proyectar y ejecutar algo de conducta original: “Cuando el hombre nace encuentra en su derredor ese sistema preestablecido de comportamiento típico, es decir, toda una organización de su vida individual”<sup>1170</sup>. Si el hombre no se auxiliara en lo social tendría que estar inventando continuamente innovadoras formas de comportamiento o de actuación:

---

<sup>1168</sup> *Individuo y organización*, O.c83, IX, 680.

<sup>1169</sup> *Meditación de Europa*, O.c83, IX, 280.

<sup>1170</sup> *Individuo y organización*, O.c83, IX, 681.

“El problema empezaría al despertarse con el natural apetito mañanero. ¿Qué desayunar? Por fortuna la sociedad sale al paso de ese problema ofreciéndonos cierto repertorio de costumbres alimenticias matinales entre las cuales nos es relativamente fácil elegir. Sin este auxilio de la sociedad como directora de nuestra conducta, cada paso sería para nosotros un conflicto. ¿Qué hacer, por ejemplo, al entrar en una reunión? ¿Cómo resolver el peculiar problema consistente en el primer acto de nuestra relación con otros hombres, ese acto inicial, previo a todos los demás que motiva nuestra aproximación? La dificultad nos es dada hoy tan resuelta que casi nos cuesta trabajo representárnosla”<sup>1171</sup>.

Lo social es lo impersonal, pero también *conditio sine qua non* de la vida auténtica o creadora, pues nos permite ahorrar el esfuerzo de tener que estar inventando continuamente comportamientos para satisfacer la enorme diversidad de situaciones que definen nuestra existencia cotidiana<sup>1172</sup>. La sociedad ofrece al individuo todo un entramado de conductas fabricadas a modo de usos y estereotipos de actuación social<sup>1173</sup>. Todas ellas le posibilitan dedicarse a otros menesteres más creativos o enriquecedores: “gracias a esta parcial enajenación de nuestra existencia podemos reservar nuestras escasas energías para poder ser individuos y vivir según propia inspiración en algún orden de ella”<sup>1174</sup>. Al automatizar buena parte de nuestra conducta los usos nos dan resuelto el programa diario o cotidiano de casi todo lo que tenemos que hacer. Nos permiten concentrarnos en nuestra vida personal, creadora o verdaderamente humana. Esta es la dimensión positiva de los usos: “La sociedad –como afirma Ortega– sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto”<sup>1175</sup>. No es la ventaja material ni un mitológico instinto de sociabilidad lo que mantiene al hombre en sociedad, sino “esa otra ventaja moral que consiste en ahorrarle el esfuerzo de decidir qué es lo que va a hacer en cada minuto”<sup>1176</sup>.

---

<sup>1171</sup> *Memorias de Mestanza*, O.C, V, 756 s.

<sup>1172</sup> Dice Ortega: “Imagínese que un hombre tuviera, de verdad, que inventar por sí mismo todos los actos intelectuales, apreciativos y corporales que necesita ejecutar en una sola de sus jornadas. ¡Sería pavoroso y sucumbiría de angustia ante la empresa! Por aquí es por donde la sociedad nos soborna haciendo que en todo instante nuestro contorno colectivo nos proponga una pauta de conducta –el sistema de costumbres, usos y leyes– en el cual (...) dejamos fluir la mayor porción de nuestra existencia” (*Memorias de Mestanza*, O.C, V, 758).

<sup>1173</sup> Esa forma de comportamiento que es, por ejemplo, el saludo es un uso social o un acto convencional, forma de actuación social, que sirve a “aquel ineludible menester de iniciar la relación (...). El hombre no tiene que inventar por sí lo que va a hacer primero al toparse con un semejante, sino que la sociedad le da resuelto el problema mediante la norma colectiva del saludo” (*Memorias de Mestanza*, O.C, V, 757).

<sup>1174</sup> *ibid.*, p. 758.

<sup>1175</sup> *El hombre y la gente*, O.c83, VII, 78.

<sup>1176</sup> *Memorias de Mestanza*, O.C, V, 758.

El hombre no puede vivir de espaldas a la sociedad, pero tampoco alienado en la misma. La sociedad le impone, so pena de sucumbir, unas formas de comportamiento que reducen en el hombre su capacidad de vivir por propia iniciativa:

“Jamás ha acontecido ni acontecerá que el hombre pueda conducirse exclusivamente según su personal gobierno. Una criatura humana en cuya existencia no tuviesen la menor intervención los usos, costumbres y leyes no podría sostenerse porque ello implicaría tener que inventar en absoluto (...) todos sus pensamientos, deseos y medios de satisfacerlos”<sup>1177</sup>.

Si bien es cierto que el individuo se ha de amparar en los usos o hechos sociales en la medida que aspira a ser persona, no es menos verdad que muchas de las veces delega en lo social, en sus diferentes formas, aquello que está llamado a hacer él mismo. Un claro ejemplo de lo que digo lo constituye la relación del hombre medio o masa con el Estado, que como vimos no es otra cosa que un uso rígido y fuerte, cuyo poder de coacción es enorme. Pues bien, la masa se encanta al ver su Estado. Es interesante, revelador, percatarse de la actitud del hombre masa ante el Estado, “lo ve, lo admira, sabe que está ahí, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana, inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes (...) y que puede evaporarse mañana (...). El hombre masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo –vulgo–, cree que el Estado es cosa suya”<sup>1178</sup>. El hombre masa es un tipo humano ciego al carácter artificial que presenta la maquinaria estatal. Recurre al Estado ante cualquier dificultad, conflicto o problema que inesperadamente surja. Tenderá a exigir que inmediatamente el Estado o Poder público se ocupe en resolver a la mayor celeridad posible dicho problema o conflicto a través de sus gigantescos e incontrastables medios. El Estado contemporáneo, con la connivencia del hombre masa rebelde, asume todas las competencias en cualquier materia sin reconocer límite alguno: “este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización –europea, se entiende–: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de toda espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos”<sup>1179</sup>. La masa dice *El Estado soy yo*. Esto es en parte un perfecto error. Ciertamente es que el Estado contemporáneo, gloriosa creación de la civilización europea, tiene de común con la masa el anonimato. En definitiva, el hombre masa cree que él es el Estado. Piensa que el

---

<sup>1177</sup> *ibid.*, p. 756.

<sup>1178</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 449.

<sup>1179</sup> *ibid.*, pp. 449 s.

Estado es una portentosa máquina que está a su servicio. No se equivoca completamente. El Poder público se encuentra en manos de hombres mediocres que se oponen decididamente a toda minoría creadora que los perturbe en cualquier orden, en política, en ideas o en industria: “¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?”<sup>1180</sup>. El estatismo o la excesiva burocratización es la forma superior que toman la violencia o la *acción directa* constituidas en norma de la que presumen las masas rebeldes. La masa homogénea, “¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?— no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella”<sup>1181</sup>.

### 3.5.2.2.— “*Minoría selecta*” y “*masa*” como dos actitudes vitales: “*Ensimismamiento*” y “*alteración*”

La rebelión de las masas o la apoteosis de lo colectivo o mostrenco deshumanizado suscita en Ortega una cierta extrañeza, sobre todo al comprobar que casi todo el mundo está alterado. Se ha reducido al mínimo la capacidad congénita de que dispone el hombre para meditar o reflexionar, esto es, para recogerse dentro de sí mismo y aclararse en torno a él qué es lo que cree y qué es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, “le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo”<sup>1182</sup>.

El hombre contemporáneo ha marginado su capacidad de ensimismarse o retirarse a su morada o *mundo interior*, único lugar donde es capaz de ser sí mismo. Con la rebelión de las masas ha surgido un nuevo tipo humano que, como el animal, no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él:

“Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*”<sup>1183</sup>.

---

<sup>1180</sup> *ibid.*, p. 451.

<sup>1181</sup> *ibid.*, p. 420.

<sup>1182</sup> *Ensimismamiento y alteración*, O.C, V, 534.

<sup>1183</sup> *ibid.*, p. 535.

El hombre masa actual responde a un tipo genérico que, como el animal, se encuentra en constante alteración o alerta, siempre vertido hacia fuera, es decir, hacia el contorno o circunstancia exterior. Carece por lo tanto de un interior o *intus*, de una intimidad. Ha desertado de ese sí mismo que constituye su fondo más insobornable. El hombre de rica e intensa vida interior es, por el contrario, capaz de suspender su ocupación directa con las cosas del mundo en torno y focalizar su atención hacia dentro de sí mismo. Es capaz de volverse de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo *otro*, de las cosas. Solemos denominar a esta operación de la siguiente forma: pensar, meditar. Se trata del poder que tiene el hombre de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, es decir, que el hombre puede ensimismarse<sup>1184</sup>. No hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose, es decir, poniéndose de acuerdo consigo mismo para así decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra. Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado. El hombre que está ensimismado está siempre sobre sí y no tolera que su ser se le enajene. El ensimismamiento se ejercita en soledad. Es en soledad donde el hombre coincide consigo mismo o es en su verdad. En sociedad o en relación con otros hombres, el individuo tiende a ser mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido, afirma Ortega, el deber de la frecuente retirada al fondo de sí mismo. En esto consiste precisamente la filosofía como *modus vivendi*, a saber, en retirada o *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo en la más absoluta desnudez. La filosofía consiste en ese recurrir de nuestra pseudovida convencional a nuestra más auténtica realidad. Es, pues, la filosofía la crítica de la vida convencional o del mundo de las opiniones y retirada de este mundo a nuestra más absoluta intimidad o soledad. El filósofo somete al tribunal de la vida auténtica o de su inexorable soledad su propia vida convencional. En este curso —afirma Ortega en *El hombre y la gente*—, damos cita ante ese tribunal que es la realidad de la auténtica vida humana a todas las cosas “que se suelen llamar sociales, a fin de ver qué es lo que son en su verdad; es decir, procedemos en constante recurso de nuestra vida convencional, habitual, cotidiana (...) a nuestra realidad primaria (...) difícil y severa”<sup>1185</sup>.

Lo contrario de ser sí mismo o de estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. Lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse. Y lo otro que yo es cuanto me rodea: “el mundo

<sup>1184</sup>Véase *ibid.*, pp. 535 y ss.

<sup>1185</sup>*El hombre y la gente*, O.c83, VII, 146.

físico –pero también el mundo de los otros hombres–, el mundo social. Si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa”<sup>1186</sup>. Es el caso del actual hombre masa, que se abandona a los otros. Vive en pura alteración o escamotea su auténtico ser en soledad por el de los otros.

El hombre de vida noble no se deja arrastrar por las corrientes colectivas a que la nuda circunstancia o mundo social en que anida le obliga. La nobleza en el hombre se resuelve en la riqueza de su intimidad o de un mundo interior rebosante de ideas: “Las ideas no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad, sino (...) que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior”<sup>1187</sup>. Este mundo interior es el mundo de nuestras ideas, ese mundo íntimo que construye nuestra imaginación y que nos sirve para mirar la realidad como a través de un instrumento óptico, que nos permite verla con más claridad y precisión<sup>1188</sup>.

El *hombre masa rebelde* carece de auténticas ideas. Sólo posee vaga opiniones o pseudoideas que en él ha suscitado el contorno social. Esta situación obedece a la imposibilidad del hombre medio o masa de meterse *dentro de sí*, ya que, como el animal, “no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar”<sup>1189</sup>.

El hombre masa se ha quedado en el primero de los estadios o momentos que definen la historia humana, a saber,

“1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la alteración; 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensimismamiento, la *vita contemplativa* (...), el *theoretikós bíos*, de los griegos, la teoría; 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*. Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino proyectar la acción futura. El destino del hombre es, pues, primariamente acción”<sup>1190</sup>.

Acción, pero no activismo que es a lo que aspira el hombre masa declarado en rebeldía. El dominio que hoy ejerce este tipo humano ha conducido a Europa a vivir de

---

<sup>1186</sup> *En torno a Galileo*, O.C.83, V, 73.

<sup>1187</sup> *Ensimismamiento y alteración*, O.C, V, 536.

<sup>1188</sup> Véase *Ideas y creencias*, O.C,V, 678 y ss.

<sup>1189</sup> *Ensimismamiento y alteración*, O.C, V, 536. Véase *Ideas y creencias*, O.C, V, 677 y ss: “El animal tiene que estar siempre atento a la realidad, según ella se presenta, tiene que estar siempre *fuera de sí*. Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un *dentro de sí* (...), una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad”.

<sup>1190</sup> *Ensimismamiento y alteración*, O.C, V, 539.

puras alteraciones. En momentos como el actual, de masas rebeldes, acontece un exceso de alteración unido, en opinión de Ortega, a un exceso de socialización: “La divinidad abstracta de *lo colectivo* vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa (...). No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan airadas contra cualquier reserva de nosotros que hagamos (...). Había que comportarse en todo conforme al uso común”<sup>1191</sup>. La socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica. Ortega llama la atención sobre el hecho de que la socialización del hombre, entendida como su absorción por el yo social e inauténtico, no acontece sólo antes de la cultura, sino también cuando ésta llega a la culminación de su desarrollo<sup>1192</sup>. El hombre primitivo, como es el caso del hombre masa, es un hombre en exceso alterado y socializado o sometido a un máximun de sobrecarga cultural repleta de tópicos que le falsifica y le impide actuar desde sí mismo.

La socialización ocurre especialmente en épocas de crisis históricas que es cuando el hombre primitivo, perdido en su áspera circunstancia elemental, reacciona creando un repertorio de actitudes que le representan la solución de los problemas planteados por aquélla. Este repertorio de soluciones es la cultura. Esta cultura se va complicando y va perdiendo autenticidad al ser recibida por las generaciones posteriores, es decir, se convierte en amaneramiento y en tópico. El hombre entonces vuelve a perderse, a desmoralizarse, pero ahora no en la selva primaria, sino en su propia cultura compuesta de lugares comunes. Lo que pretendo mostrar y hacerle saber al lector es que esa cultura superior, acumulada generacionalmente, es inyectada mecánicamente en las masas. Éstas, al hacerse cultas, se entiende pseudocultas, pues no reflexionan en ningún momento sobre la cultura recibida, pierden su mínima porción de autenticidad y quedan falsificadas por la cultura superior, en la medida que no colaboran con ideas propias al engrandecimiento y revitalización cultural, sino que contribuyen a su propia degeneración en tópicos o lugares comunes. Este es el fenómeno de la socialización, el reino del lugar común que penetra sobre todo en el hombre medio y desaloja su yo auténtico. Todas las crisis históricas se producen al iniciarse una época de uniformismo<sup>1193</sup>. El hombre demasiado cultivado o socializado, es decir, aquel que ha

---

<sup>1191</sup> *Socialización del hombre*, O.C, II, 830 s. En un mundo liderado en todos los órdenes por las *masas rebeldes* de toda clase no es extraño que incluso el hombre de vida personal pierda su unicidad o identidad personal. Gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa o en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa. La socialización radical significa alienación radical (Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 113).

<sup>1192</sup> Véase *En torno a Galileo*, O.c83, V, 78.

<sup>1193</sup> Véase *ibid.*, pp. 99 y ss.



vivido y experimentado una sobrecarga cultural, vive una cultura falsa, anquilosada y sobreexplotada, cuyos contenidos se han convertido en tópicos. Esa cultura de tópicos necesita urgentemente una revitalización interna, esto es, el azote de una cultura auténtica, que necesariamente brota del propio yo personal, sobre todo de las minorías excelentes: “Tiene, pues, -el hombre- que tomar contacto consigo mismo (...), volver a vivir de verdad. De aquí los periodos de *vuelta a la naturaleza*, es decir, a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado y culto en él”<sup>1194</sup>. Esto requiere grandes dosis de ensimismamiento o retirada a la propia vida interior.

Con el exceso de *cultura* o de socialización, el yo individual, efectivo y siempre primitivo del hombre, es suplantado por el yo que es la *gente*, por el yo convencional, complicado, *culto*. El llamado *hombre culto* aparece siempre en épocas de cultura muy avanzada y que se compone ya de puros tópicos. La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, acaba por ser la falsificación de la vida, en la medida en que degenera en tópicos o lugares comunes. El yo auténtico del hombre, sobre todo del hombre masa, queda ahogado por su *yo culto*, convencional o social. Toda cultura o grande etapa de ella termina por la socialización del hombre y, viceversa, toda socialización del hombre es falsificación de su vida. Las dos cosas más falsas de nuestro tiempo, las que más pertenecen al pasado, son el comunismo y el fascismo. Comunismo y fascismo son la extrema y frenética personificación de la *gente*, son la *gente*, el hombre masa actuando como tal.

El *hombre culto* o sometido a un exceso de cultura inauténtica, es un hombre que se encuentra ahogado por el contorno cultural. El hombre demasiado *cultivado* y *socializado*, como es el caso del hombre masa de nuestro tiempo, vive de una cultura falsa y, por tanto, necesita absolutamente de otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Sin embargo, el yo culto de cada cual, formado por la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia, impide, o al menos dificulta, llevar a cabo tan elogiable y necesaria empresa. Esa cosa que parece tan fácil -ser sí mismo- se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura. Ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. En esta situación, no tiene más remedio que arremeter contra esa cultura recibida y de esta forma volver a vivir de verdad en radical soledad. De aquí, esos periodos de *vuelta a la naturaleza*, es

---

<sup>1194</sup>En torno a Galileo, O.c83, V, 79.

decir, a lo autóctono en el hombre frente y contra lo cultivado en él. La denominada desocialización del hombre<sup>1195</sup>.

De todo lo dicho se desprende lo acertado de las constantes alertas de Ortega ante el excesivo y fabuloso crecimiento de la vida en todas sus dimensiones, entre las que destaca la dimensión propiamente cultural. Este crecimiento vital y cultural se ha convertido en una selva caótica donde el *hombre medio o masa* se pierde en muchas ocasiones. Las crisis históricas se han producido por un exceso de los medios que el hombre había acumulado “y cuya proliferación vegetativa llegó a ahogarle. La penuria, la falta de medios es el resultado de la crisis, pero no su origen ni comienzo”<sup>1196</sup>. En las épocas de crisis surge en el hombre el anhelo de simplificación. Así aconteció en la crisis del siglo XV y en la de finales del siglo XVIII. El fenómeno es tan tenaz como sorprendente. El hombre produce la cultura para proporcionarse una cierta seguridad y certidumbre en la selva primigenia de la vida. Pero el crecimiento cultural puede llegar a complicar de tal modo la civilización producida, que la persona siente en medio de ella una peculiar angustia: la angustia que provocan las riquezas excesivas, las demasiadas posibilidades que ante uno se presentan pero que uno no ha creado, sino que ha recibido por parte de la sociedad sin aportar nada a cambio. Esa angustia ante el exceso de cultura global es una variedad de la asfixia. Nace en el hombre una extraña emoción de miedo a la cultura<sup>1197</sup>. La abundancia de posibilidades o las excesivas riquezas vitales y culturales angustian o asfixian al hombre, especialmente al *hombre medio* o masa. Éste termina por manifestar un cierto pánico ante el exceso de cultura o rebose de facilidades vitales. Siente la cultura civilizatoria como una nueva selva que ha brotado de él, pero ha acabado por rodearlo, creciendo insumisa, y, sobre todo, que amenaza con estrangularlo. Entonces el hombre siente una primera reacción de nostalgia hacia la selva original: es el movimiento siempre reiterado en ciertas horas históricas de retorno a la naturaleza o a lo primitivo, a la sencillez de otro tiempo. Es, afirma Ortega, un instante peligroso, pues si este movimiento se consolida puede convertirse en una insensata destrucción de lo que ha tardado siglos y siglos en edificarse. A ese fenómeno le llama Ortega “barbarización. El bárbaro destruye por dondequiera pasa: es un fabricante de ruinas”<sup>1198</sup>. El hombre masa contemporáneo naufraga en su propia abundancia cultural o amplio mar de posibilidades vitales. Se trata, afirma Ortega, de la rebelión de las

---

<sup>1195</sup>Véase *La socialización del hombre y la vuelta a la naturaleza*, O.C, V, 258 y ss.

<sup>1196</sup>*Prólogo a un diccionario enciclopédico abreviado*, O.C, V, 637.

<sup>1197</sup>Véase *ibíd.*, p. 637.

<sup>1198</sup>*ibíd.*, p. 638.

creaciones humanas contra su creador o receptor. Entonces, el hombre medio de las extremas civilizaciones, desesperado, llama al salvaje que sospecha llevar dentro, “nuestro salvaje interior”, y automáticamente se rebela. La asfixia cultural “provoca la rebelión. Y la rebelión, toda rebelión, comienza por ser salvajismo”<sup>1199</sup>. El *hombre medio o masa* rebelde se pierde en el seno de su propia riqueza cultural. Ésta ha acabado por ahogarle y es por ello que, desde su fondo salvaje, se rebela contra la cultura pero sin aportar nada importante a la misma, es decir, su afán es meramente destructivo. No construye nada, esto es, no aporta ideas que renueven esa cultura en exceso cargada de tópicos o lugares comunes. Las llamadas crisis históricas no son otra cosa que esto. El hombre medio o masa, con presencia en todas las clases sociales, no puede ser demasiado rico. Si un exceso de facultades o de posibilidades se ofrece a su elección, naufraga en ellas: “Este ha sido perennemente el trágico destino de las aristocracias: todas, al cabo degeneran, porque el exceso de medios, de facilidades, atrofia su energía”<sup>1200</sup>.

De los textos orteguianos se deduce que hay que evitar tanto el exceso de socialización (culturización) y de alteración como vivir continuamente ensimismado y al margen de la colectividad. Se trataría, en definitiva, de buscar una posición intermedia entre acción (alteración) y contemplación (ensimismamiento). Una dialéctica que se corresponde con las dos formas de vida que en el hombre contemporáneo, aunque en diferente medida, se entremezclan: la masa vulgar (lo estrictamente social) y el auténtico noble o esforzado (la absoluta individualidad). Ensimismamiento y alteración acontecen en todo hombre, pero lo que hace que unos sean considerados masa y otros minoría selecta no es otra cosa que el grado de ensimismamiento y de alteración que en cada cual acontece.

Resumiendo, en *El hombre y la gente*, Ortega nos advierte, a modo de conclusión, que nuestro comportamiento, en la mayor porción de nuestra existencia, no es propio y original nuestro, sino módulo de origen colectivo. No es nuestra individual persona el efectivo agente de toda esa parte de nuestra vida. Somos más bien “pacientes del molde

---

<sup>1199</sup> Vives, O.C, V, 622.

<sup>1200</sup> *Misión del bibliotecario*, O.C, V, 361. Ante el exceso de medios, surge en muchas ocasiones, en opinión de Ortega, ese afán de simplificación y de vuelta a los orígenes. En el Renacimiento se produce un retorno a los clásicos. Ese retorno a la antigüedad clásica sería sólo la “primera forma de ser presentado ese afán de naturismo: de la cultura acumulada y recibida se va a la cultura primaria (los clásicos) y de ésta a la precultura, a la desnudez del hombre, para volver...a empezar. En la humanidad toda *vuelta* es siempre una *vuelta a empezar*. He aquí el verdadero sentido del humanismo y del Renacimiento (...), el hombre va a re-nacer, y se renace volviendo de la cultura al nacimiento, a la naturalidad del hombre. Lo sobrenatural es ya cultura, pensamiento, es interpretación de la vida natural. En ésta el hombre está aún sin Dios, está sólo con las cosas mudas en torno” (*Del humanismo y de la generación cartesiana*, O.C, V, 263 s).

en que la sociedad ahorma la materia fusiva de nuestro ser”<sup>1201</sup>. La vida humana se resuelve en dos zonas muy diferentes, a saber: una zona donde somos meros autómatas alterados, es decir, donde actuamos o pensamos conforme a unas pautas de conducta estereotipadas o construidas socio-culturalmente (éstas obedecen a un mecanismo y repertorio de movimientos que la colectividad nos imbuye), y otra zona donde ejercitamos nuestra individualísima personalidad en sociedad, pero sin dejarnos arrebatar, al menos así lo hace el hombre de radiante vida personal, por los meros convencionalismos al uso. En este último caso “actuamos por nuestra personalísima iniciativa”<sup>1202</sup>.

---

<sup>1201</sup> *Memorias de Mestanza*, O.C, V, 758.

<sup>1202</sup> *ibíd.*, p. 758 .



4

**IMPLICACIONES POLÍTICAS  
DERIVADAS DEL ANÁLISIS DE LOS  
CONCEPTOS *MASA* Y *MINORÍA SELECTA*:  
LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN LA  
FILOSOFÍA POLÍTICO-ARISTOCRÁTICA  
DE ORTEGA Y GASSET**

“No se puede concebir que haya hombres eternamente  
desiguales en un solo punto e iguales en todos los otros.

Acabarán, pues, en un tiempo dado, por ser iguales en todo. Alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad” (A. de Tocqueville)

En el capítulo anterior hemos analizado el comportamiento de las masas y de las minorías selectas ante un hecho social constitutivo como son los usos, haciendo especial hincapié en la forma que éstos adoptan a través del fenómeno de la *gente* o del impersonal *se*. También hemos estudiado dos conceptos de un indudable valor en el pensamiento sociológico de Ortega de madurez, a saber: ensimismamiento y alteración como actitudes vitales características de la minoría selecta y de la masa respectivamente, si bien es verdad que todo individuo, aunque en diferente medida, se encuentra unas veces ensimismado y otras alterado o fuera de sí, es decir, volcado hacia sí mismo o, por el contrario, inmerso en buena medida en lo social. Esta pareja de conceptos – ensimismamiento y alteración– delata que el hombre alterado es más propenso a lo social o colectivo, y que el hombre ensimismado es más afín a lo individual o personal.

En este capítulo trataré de analizar las implicaciones políticas que se siguen de los análisis orteguianos de los conceptos de masa y de minoría selecta. Resulta especialmente relevante para nuestro tema el análisis de dos importantes conceptos políticos, a saber: liberalismo y democracia como normas de derecho político. Ambos conceptos son de un calado político considerable. Ambas doctrinas políticas llamaron la atención de Ortega desde sus primeros escritos, aunque su concepción de las mismas difiere sensiblemente de un periodo a otro. Su importancia, no obstante, es manifiesta sobre todo en su obra madura. Es ésta una cuestión sobre la que Ortega reflexionó hasta el mismo año de su muerte, en 1955. La razón por la cual analizo esos dos conceptos en este trabajo es porque enriquecen, sin duda alguna, mi tema de estudio. El análisis de ambos conceptos me servirá para apuntalar un poco más mi trabajo sobre el aristocratismo orteguiano. Las minorías selectas apoyan el liberalismo y las masas se recrean en la democracia, en muchos casos hasta la saciedad. Más liberal que demócrata, Ortega considera que el liberalismo ha de ser, en última instancia, más que un instrumento político, a saber, un sentimiento vital favorable a la vida individual o



personal<sup>1203</sup>. Ortega, que en ningún caso se opone a la democracia, puede ser considerado uno de las más acérrimos defensores del liberalismo, por lo que se le puede incluir dentro de los representantes de la ciencia social-liberal de raíz kantiana, que considera al individuo como un fin en sí mismo. El individuo es más importante que el todo, es decir, la persona es superior al todo social organicista (ciencia social no liberal). La sociedad, como afirma Aranguren, coacciona al individuo y, por tanto, hay que cuidarse de ella<sup>1204</sup>.

En primer lugar, realizaré una delimitación conceptual con el fin de aclarar, desde la perspectiva orteguiana, el significado de ambas realidades políticas: liberalismo y democracia. En segundo lugar, intentaré mostrar, por un lado, que la defensa orteguiana del liberalismo es una ineludible consecuencia directa de su concepción de la vida noble, presta al esfuerzo y el sacrificio, y, por otro lado, que su rechazo de la *democracia morbosa* es asimismo consecuencia directa de su crítica del falso *igualitarismo* impuesto por la masa rebelde.

---

<sup>1203</sup>Dice Ortega que lleva “en el alma entusiasmo liberal”(La *copla de la rabalera*, O.C, III, 316). Béatrice Fonck afirma que la preocupación política de Ortega se reduce a su promoción y defensa de un proyecto liberal: “la preocupación plenamente liberal del joven Ortega, quien quiere evitar los descuidos del liberalismo de los hombres del siglo XIX, sin perder el entusiasmo que pusieron en su instauración” (Fonck, B.: “Tres textos olvidados sobre el intelectual y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 156, 1994, pp. 117 s). Ortega recupera la esencia del liberalismo decimonónico, aunque no comparte, desde sus primeros escritos políticos, algunas de sus pretensiones. En obras como, por ejemplo, *Del Imperio Romano* (1941), Ortega profundiza en sus críticas al liberalismo del siglo XIX. No creo que haya en Ortega un espíritu desengañado respecto de lo que es la esencia del liberalismo, aunque sí puede haber cierto desengaño en aumento respecto del liberalismo progresista y abstracto del siglo XIX. En 1941 Ortega dice que, desde hace muchos años, protesta contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina o la propaganda liberales han ocasionado. A Ortega le ofendía “la pretensión que el liberalismo ostentaba de ser el descubridor y realizador único de la libertad. (...) Este liberalismo canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural (...) que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas” (*Del Imperio romano*, O.c83, VI, 72). El vicio del liberalismo fue creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita “que marcha lentamente como un reloj suizo” (*ibid.*, p. 72). El liberalismo “creía que no había que hacer nada (...), al contrario, *laissez faire, laissez passer*. Pensaba que, frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse (...). Creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano” (*ibid.*, p. 73). Ortega también comenta que “la libertad es una cosa que no se puede querer sola (...). Para querer libertades es menester, por lo menos, querer además los medios de ejercerlas y asegurarlas” (*Entreacto polémico*, O.C, III, 797).

<sup>1204</sup>Véase Aranguren, J.L.L.: “Aportación de Ortega al pensamiento liberal”, en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubs Liberales, Madrid, 1984, pp. 43 y ss. Ortega se ocupó principalmente del liberalismo político, aun cuando también alude en varias ocasiones, bien de forma explícita o implícita, al liberalismo económico. Es indudable que Ortega es consciente de la conexión existente entre el liberalismo político y el económico, así como también advierte que la libertad moderna es, entre otras cosas, libertad económica, y que la sociedad moderna es sociedad burguesa. A todas estas cuestiones se ha opuesto J.L. Aranguren, quien afirma que Ortega no advierte la conexión entre ambas formas de liberalismo: el económico y el político (Véase *ibid.*, p. 18). Ortega es plenamente consciente de la íntima trabazón existente entre ambas formas de liberalismo y también de que la sociedad moderna se encuentra liderada por el economicista y cauteloso *ethos* burgués.

En último lugar, a modo de conclusión, desarrollaré la idea orteguiana de la necesidad de formar un nuevo sistema de rangos o nueva aristocracia celosa de los derechos diferenciales o personales, y no sólo, aunque también, de los derechos comunes e impersonales.

#### **4.1.- DELIMITACIÓN CONCEPTUAL DE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA**

Los escritos políticos de Ortega delatan que uno de los asuntos que más preocupó a Ortega es aquel que gira en torno a la articulación entre liberalismo y democracia<sup>1205</sup>. En mis análisis del primer periodo de la obra de Ortega, procuré mostrar que éste concibe el liberalismo y la democracia, no como métodos políticos, sino como imperativos morales o leyes éticas de toda suerte necesarios en el proceso de construcción de una humanidad compuesta por seres racionales y autónomos, y considerados kantianamente como fines en sí mismos y en ningún caso como simples medios.

Es en su obra madura cuando su pensamiento político manifiesta un decidido interés por lograr la articulación de ambas doctrinas de derecho político, que en principio parecen incompatibles, en un mismo programa político de índole pedagógico-reformista<sup>1206</sup>. Ortega considera que democracia y libertad no son cosas sobre que quepa reñir ásperamente. Todo el mundo “presiente que cierta dosis de ellas constituye el subsuelo de las sociedades europeas”. Aunque el europeo no ve en la democracia un ideal, al menos siente “que algo en ella es ineluctable necesidad”. La democracia es “una condición ineludible de nuestra época”. Un mínimun de democracia es necesario e inevitable, a juicio de Ortega. Como con la democracia acontece con el liberalismo:

---

<sup>1205</sup>La distinción entre liberalismo y democracia ha llamado la atención, como afirma Giovanni Sartori, de Tocqueville, de Ortega, de Rugiero, de Kelsen y de Raymond Aron (Véase Sartori, G.: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, p. 125). Como afirma Karl Mannheim, se trataría de poner en funcionamiento algo así como una democracia progresiva, “destinada a planificar el nuevo orden de la libertad y de la justicia social” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 102).

<sup>1206</sup>Ignacio Sánchez Cámara, en su trabajo “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J. y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, p. 73, considera que la democracia liberal era –para Ortega– la más alta forma de organización política ideada por los hombres y que cualquier otra que pudiera ser concebida tendría que partir de ella y perfeccionarla, nunca ir contra ella. Sin embargo, liberalismo y democracia son, afirma Ignacio Sánchez Cámara, cosas no antagónicas pero sí distintas y de rango desigual. Ortega es más liberal que demócrata.

“Dudo mucho –dice Ortega– que exista hoy nadie sinceramente antiliberal. Lo será, a lo sumo, una temporada”<sup>1207</sup>.

La democracia liberal ha representado, en opinión de Ortega, la más alta voluntad de convivencia. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la acción indirecta<sup>1208</sup>. La democracia liberal requiere de la intervención de las minorías selectas para su buen funcionamiento. La democracia liberal también exige la legalización de la opinión pública. Es, entre otras cosas, un procedimiento para convertir a ésta en ley, para gobernar conforme a ella. No hay democracia cuando no gobierna la opinión pública, es decir, cuando una opinión particular se impone al resto. La aristocracia social es la encargada de configurar la opinión pública, de ahí la relación entre la primera y la democracia política. El proceso social de formación de la opinión pública es, como afirma Ignacio Sánchez Cámara al compás de las ideas políticas orteguianas, esencialmente aristocrático. La democracia es el proceso político consistente en convertir la opinión pública en ley. En esto consiste la compatibilidad de la teoría de la minoría selecta de Ortega con la democracia y, al mismo tiempo, la superficialidad de lo político. Se trata de distinguir entre el poder político y el poder social, es decir, que ambos no coincidan. El primero reside en la opinión pública y el segundo en la minoría selecta. El poder político no es mero reflejo del poder social aunque se apoya en él<sup>1209</sup>. Ortega también sería de la opinión de que la democracia liberal no consiste en el gobierno incondicional, ilimitado de la mayoría. El poder de la mayoría de la democracia ha de ser limitado o restringido y no absoluto, es decir, ha de reconocer el derecho de expresión política a las minorías. La democracia ha de velar por los derechos y libertades de las minorías<sup>1210</sup>. Esto mantiene el dinamismo y la mecánica de la democracia. Es la condición necesaria del proceso democrático mismo<sup>1211</sup>.

El liberalismo y la democracia, como afirma Guido de Ruggiero, “acabaron por coincidir en la concepción formal del Estado, basada en el reconocimiento de los derechos individuales y de la capacidad del pueblo para gobernarse a sí mismo”. Sin

---

<sup>1207</sup> *Dislocación y restauración de España*, O.C, IV, 30 s.

<sup>1208</sup> Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 420.

<sup>1209</sup> Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 227.

<sup>1210</sup> Véase Kelsen, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, op.cit., pp. 139 y ss: “El principio democrático de la mayoría ha de ser compatible con la protección de la minoría. Esta protección de la minoría constituye la función esencial de los llamados derechos y libertades fundamentales o derechos humanos y civiles, garantizados en todas las Constituciones modernas de las democracias parlamentarias”.

<sup>1211</sup> Véase Sartori, G.: *Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 58.

embargo este autor nos advierte de que no hay que olvidar los conflictos que se plantean en el terreno de la práctica. En efecto, se produce en la democracia una fuerte acentuación del elemento colectivo, social, de la vida política a costa de la vida individual: “la antipatía democrática hacia todo aquello que contrasta con su sentimiento de igualdad y con la uniformidad de la masa, la impulsa a neutralizar este espontáneo proceso de diferenciación social, bien haciendo descender arbitrariamente a los que se han elevado, o bien elevando artificialmente a los que están debajo”<sup>1212</sup>.

Desde su segunda época, básicamente, Ortega mostró la importancia de aunar el principio liberal y el principio democrático (valor libertad y valor justicia o igualdad), que no tienen que ser considerados como antagónicos sino como complementarios. La democracia por sí sola no asegura la libertad —que para Ortega tiene primacía—, sino que puede atentar contra ella en su forma *exasperada* o *radical*<sup>1213</sup>. La libertad es el fundamento del desarrollo humano y no debe quedar subordinada ni a la igualdad ni a la justicia. Sin libertad, la justicia o la igualdad deviene *despotismo* democrático que es a lo que aspiran las *masas rebeldes*. En este punto Ortega se aproxima al *elitismo clásico* o *tradicional* (Gaetano Mosca o Wilfredo Pareto).

La igualdad no es condición suficiente de la libertad, como afirman erróneamente las doctrinas igualitarias. Éstas se inclinan por la igualdad para el mayor número de hombres en el mayor número de aspectos. Sin libertad nos quedamos también sin igualdad. La libertad, que Ortega considera un divino tesoro, es el presupuesto o condición necesaria de la igualdad. La relación entre libertad e igualdad es de procedimiento y el procedimiento va de la libertad a la igualdad. Este orden procedimental es irreversible. Hay algunas igualdades que son formas de libertad (por ejemplo, iguales leyes para todos); pero, como afirma Giovanni Sartori, no todas lo son<sup>1214</sup>. Prueba de lo que digo es el *despotismo democrático* o el *desenfreno de las mayorías* a que

---

<sup>1212</sup>De Ruggiero, G.: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, pp. 375 s.

<sup>1213</sup>La democracia o un gobierno democrático no garantiza necesariamente la libertad. La libertad se pone en peligro por la mera existencia de una autoridad absoluta. Ésta puede ser democrática y no sólo dictatorial.

<sup>1214</sup>Véase Sartori, G.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 267 y ss. Los hombres son iguales frente a la ley (“la ley es igual para todos”). Iguales leyes significa iguales libertades en la ley (leyes que nos hacen libres). El problema de la igualdad entre los hombres es un problema de justicia. Así queda reconocido o tipificado jurídico-constitucionalmente. El principio es muy antiguo y no puede sino referirse al concepto clásico de *isonomía* (iguales leyes), que es un concepto fundamental, además de ideal primario, del pensamiento político griego. Se trata de una igualdad reducida al ámbito jurídico (igualdad o ley igual para todos), es decir, la igualdad de todo miembro que en cuanto sujeto jurídico está dotado de capacidad jurídica (Véase Bobbio, N.: *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 71). También pueden consultarse todos estos asuntos en Sartori, G.: *op.cit.*, pp. 251 y ss. Lo que marcha turbio o poco claro con la democracia es, por un lado, que las libertades se sacrifican muchas veces a la justicia.

conduce la *democracia directa* tan encomiada por Rousseau, que sacrifica a la voluntad general (que representa la justicia y la verdad) la opinión individual y el derecho a disentir, es decir, la libertad de expresión<sup>1215</sup>. La historia también nos ofrece ejemplos de este tipo, como por ejemplo los setenta años de igualdad soviética que han quedado como setenta años de “ilibertad”.

Existen dos tipos de democracia, a saber: la democracia directa o participativa (horizontal) y la democracia indirecta o representativo-legitimadora (vertical), que caracterizan respectivamente al pensamiento antiguo y moderno. Nos interesa el segundo tipo de legitimidad democrática, pues incorpora el principio liberal o un sistema de control o limitación del poder en aquellas cuestiones que tienen que ver con los derechos y libertades individuales que reclaman sobre todo las minorías de individuos excepcionales. De momento hemos de subrayar que la democracia no ha de ser otra cosa que un método político que en nuestro tiempo presenta una sólida vertiente representativa. La democracia de los Estados modernos es la democracia indirecta, parlamentaria, en la que la voluntad colectiva normativa del Estado sólo es creada por aquellos que son elegidos por la mayoría de los titulares de los derechos políticos<sup>1216</sup>. Aludo a la idea democrática legitimadora o justificadora del poder político o público en manos de una minoría. Así lo ha reconocido Ortega y también los defensores del *elitismo democrático*, como por ejemplo Schumpeter, Bobbio, Sartori o Kornhauser. Estos teóricos del pensamiento político consideran compatible la inevitable existencia de élites con la posibilidad de un sistema democrático. Es una postura intermedia entre el *elitismo tradicional* y la *democracia clásica*. La multiplicidad de élites en pugna o competencia por el poder fortalece o enriquece la democracia (Schumpeter). Todos ellos son defensores de la democracia indirecta o representativa, es decir, defienden un régimen democrático vertical que tiene en su cúspide a una minoría que monopoliza el poder. Comparto con Ignacio Sánchez Cámara la tesis de que Ortega, en cierto sentido, puede ser considerado como un antecedente del *elitismo democrático*, pues considera acertado compatibilizar un sistema democrático con un régimen aristocrático<sup>1217</sup>. Pero no podemos dejar de señalar que Ortega se desmarca de ellos en la medida en que su *elitismo* no es exclusiva o primariamente político, aun cuando la excelencia personal (cualificación, esfuerzo,

---

<sup>1215</sup>Puede consultarse el completo ensayo de Helena Béjar que lleva por título *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>1216</sup>Véase Kelsen, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, Edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, 2006, p. 87.

<sup>1217</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, tecnos, 1986, p. 148.

autoexigencia, etc.) puede llegar a proyectarse en el campo de la política. Pero se trata de evitar confusiones. Con estos autores de la corriente política denominada *elitismo democrático*, Ortega también comparte que la democracia es un método político (“fórmula política”) o un instrumento que confiere legitimación o justificación al poder, pero que no tiene por intención ni por designio operar más allá del ámbito político<sup>1218</sup>. En este punto Ortega se aproximaría también a Gaetano Mosca (*elitismo clásico*) que, aunque es contrario a la democracia directa, no se opone a una democracia como método político que justifique democráticamente el poder de los líderes representativos del pueblo. La legitimación del poder es denominada por Mosca “fórmula política”. Se trata de la base jurídico-legal y moral sobre la que se apoya el poder de la minoría gobernante en todas las sociedades. La “fórmula política” es el conjunto de creencias aceptadas, en una determinada época o en un determinado pueblo, que otorga a una clase política un fundamento de legitimidad. Mosca, como también Ortega, considera que las creencias son fundamentales en la teoría del poder, es decir, que las creencias en torno a la titularidad o legitimidad de quién debe mandar son claves para entender el ejercicio de la autoridad política.

Lo que está claro es que es inconcebible una democracia sin organización. La organización es el único medio para llevar adelante una voluntad colectiva. Es condición esencial para la lucha política de las masas. Es imposible mecánica y técnicamente un gobierno directo por parte de éstas. La soberanía de las masas es imposible técnica y mecánicamente, pues son incapaces de adoptar las resoluciones más necesarias. Se impone, pues, la delegación del poder (legitimación democrática) en una minoría de delegados que representen a la masa y lleven a la práctica su voluntad. En toda organización, partidos políticos o gremios profesionales existe una tendencia oligárquica y burocrática que produce “una división en una minoría de directivos y una mayoría de dirigidos”<sup>1219</sup>.

A Ortega le interesan sobre todo la función y límites de la democracia como fórmula política y sus posibles radicalizaciones: “Cuando en Rusia se ha querido sustituir el absolutismo zarista, se ha impuesto una democracia no menos absolutista. El bolchevique es antiliberal”<sup>1220</sup>. La democracia indirecta y liberal representa un serio correctivo de la democracia directa. Introduce en la democracia como forma política un

---

<sup>1218</sup>Véase Bachrach, P.: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1967, pp. 132 y ss.

<sup>1219</sup>Véase Michels, R.: *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1966, pp. 67 y ss.

<sup>1220</sup>*Notas del vago estío*, O.C, II, 542.

sistema de limitación o control del poder que posibilita la convivencia bajo normas que protegen los derechos individuales. Así lo ha entendido también Giovanni Sartori, quien en más de una ocasión cita a Ortega en el primer volumen de su obra *Teoría de la democracia*, titulado *El debate contemporáneo*<sup>1221</sup>. Aquél dice que una de las ventajas del gobierno representativo es que un proceso político todo entretejido por mediaciones permite escapar de las radicalizaciones elementales de los procesos directos, que vertebraban la vida política en el mundo antiguo<sup>1222</sup>.

En la antigüedad el individuo quedaba indefenso y a merced de la colectividad. El mundo antiguo no concebía ninguna esfera o ámbito privado de libertad personal. No valoraba lo privado como esfera moral y jurídica que capacita para la total realización o desarrollo del individuo. En la antigüedad la libertad de este último se resolvía en su participación en el ejercicio colectivo del poder o de la toma de decisiones. El Estado antiguo “se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para su uso particular. Nos repugna en no se sabe qué subterráneas raíces de nuestra personalidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de la *Polis o Civitas*”<sup>1223</sup>. La democracia antigua o ateniense no reconocía la simiente liberal privativa de un Estado democrático-constitucional. El autogobierno que practicaban los griegos apostaba íntegramente por una devoción total del ciudadano al servicio público: gobernarse a sí mismo quiere decir pasarse la vida gobernando. Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada absolutismo. Griegos y romanos desconocieron, afirma Ortega, “la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica”<sup>1224</sup>.

---

<sup>1221</sup>Véase Sartori, G.: *Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>1222</sup>Véase Sartori, G.: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 27 y ss.

<sup>1223</sup>*Notas del vago estío*, O.C., II, 541.

<sup>1224</sup>*ibíd.*, p. 542. Donde no ha llegado el germanismo, afirma Ortega, no ha calado o prendido el liberalismo como principio vital. De esta importante cuestión me ocuparé más adelante. Pero no sólo Ortega ha reflexionado sobre esta idea, sino que, por ejemplo, Hans Kelsen también afirma que “la idea de la libertad de los antiguos, entendida como autodeterminación política del ciudadano y como participación en la formación de la voluntad imperante en el Estado, suele contraponerse a la idea germánica, que se agota sin más en la imagen de una existencia libre de todo dominio, libre del Estado” (Kelsen, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, 2006, p. 43). Hans Kelsen también ha teorizado sobre liberalismo y democracia en este libro, llegando a decir que la transformación del concepto de libertad, que “lleva desde la idea de una existencia individual al margen del Estado hasta la de una participación del individuo en el Estado mismo, supone también el tránsito del liberalismo a la democracia”. La democracia es, en la teoría, una forma de Estado o de sociedad en la que la voluntad de la comunidad o el orden social es creado por quienes le están sometidos, por el pueblo. Democracia significa, afirma Kelsen, identidad entre dirigentes y dirigidos, entre sujeto y objeto del poder;

La democracia moderna ha superado, gracias al principio liberal, la democracia antigua como principio político que se remonta a la antigüedad clásica. Liberalismo y democracia son dos doctrinas o realidades políticas que han regido las sociedades en los últimos tiempos en Occidente. Responden a dos formas de entender el fenómeno político. Liberalismo y democracia, según Ortega, son conceptos que se nos confunden en las cabezas. Por esta razón, conviene pulir de vez en cuando las dos nociones, para reducir cada una a su estricto sentido, puesto que “liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener que ver nada entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico”<sup>1225</sup>. Son respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. En tanto que se resuelve esta cuestión, Ortega afirma que necesita saber que, mande quien mande —el Príncipe o el pueblo—, “nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable”. Liberalismo y democracia son dos cosas distintas y, sobre todo, mucho más importante la una que la otra: “Llevamos cuarenta años, durante los cuales la preocupación por el establecimiento de la democracia ha desalojado la preocupación por la libertad”<sup>1226</sup>.

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esta pregunta no se habla de qué extensión debe tener el Poder público (gobierne quien gobierne)<sup>1227</sup>. Solamente se trata de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia por parte de la autoridad pública. El

---

significa gobierno del pueblo sobre el pueblo. Los hombres, sujetos de derechos políticos, sólo son tenidos por sujetos del poder en la medida que participan en el proceso de producción del ordenamiento estatal, es decir, en el proceso de producción de normas. Aunque Kelsen es consciente de que no todos los sujetos sometidos a las normas o al poder pueden participar en el proceso de producción de normas, es decir, que no todos ellos pueden formar parte del pueblo entendido como sujeto del poder. Kelsen también distingue entre los titulares de los derechos políticos y aquellos que realmente ejercen esos derechos (Véase *ibid.*, pp. 53 y ss).

<sup>1225</sup> *Notas del vago estío*, O.C., II, 541.

<sup>1226</sup> *¡Libertad, divino tesoro!*, O.C., I, 891.

<sup>1227</sup> No podemos obviar, sin embargo, la importancia que para Ortega tiene la separación de la soberanía (titularidad del poder) y de poder ejecutivo (gobernación). Se trata de no confundirlos como ocurrió durante el Antiguo Régimen. El Parlamento, por ejemplo, ejerce la soberanía pero no sirve para gobernar, si bien no se puede gobernar sin la adhesión de las mayorías parlamentarias.



liberalismo es, pues, “la tendencia a limitar la intervención del Poder público”<sup>1228</sup>. El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, aun siendo omnipotente, se limita a sí mismo y procura dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría: “El liberalismo (...) es la suprema generosidad: es el derecho que las mayorías otorgan a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil”<sup>1229</sup>.

Son dos cuestiones –liberalismo y democracia– completamente diferentes, a saber, una, *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quien quiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites de ese mismo poder, es decir, sobre los límites del mando político. Se trata de democracia y liberalismo como dos formas de derecho político, donde este último se resuelve en una doctrina sobre las limitaciones del agente del poder público: “No admitió nunca el europeo –afirma Ortega en 1941– que el poder público invadiese su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo *privilegio*”<sup>1230</sup>.

Liberalismo y democracia son dos principios políticos de suyo heterogéneos. Una persona puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal. La democracia como pura forma jurídica se refiere a quién debe gobernar y el liberalismo hasta dónde puede llegar el poder de la autoridad, los límites morales y

---

<sup>1228</sup> *Notas del vago estío*, O.C., II, 542.

<sup>1229</sup> *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 420. El liberalismo, afirma Ignacio Sánchez Cámara, es una concepción del hombre y de la sociedad que entraña una forma de entender la política y el Estado. La principales características que lo definen son: la adopción de un punto de vista metodológico individualista, la exaltación del individuo y sus derechos frente al poder del Estado y, en general, de la sociedad, la afirmación de la supremacía de las leyes naturales sobre las estatales, la limitación de la injerencia del Estado en la vida social y económica, el predominio de la libre competencia y de la iniciativa privada, la defensa del parlamentarismo y de la división de poderes, y la idea de que toda ley entraña una limitación de la libertad individual. La libertad es la condición de todo valor. Por su parte, la democracia constituye una respuesta al problema de la titularidad del poder político. Consiste en el gobierno del pueblo ejercido por sus representantes (democracia representativa). La democracia posee carácter formal. La democracia es el gobierno de la opinión pública (Véase Sánchez Cámara, I.: “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J. y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, p. 73). Ignacio Sánchez Cámara también afirma que el liberalismo es una creación o ideación europea que enraiza con la tradición occidental, ingrediente esencial de la civilización, especialmente con el cristianismo, que defiende la vida interior frente a la vida social o política, con el germanismo que apuesta por la libertad personal (personalismo) y con el socratismo que considera la supremacía de la conciencia moral individual (Véase Sánchez Cámara, I.: “El liberalismo de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1990, nº 108, pp. 75 y ss).

<sup>1230</sup> *Del Imperio Romano*, O.c83, VI, 79.

políticos del poder público<sup>1231</sup>. Éste tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz, afirma Ortega, que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, “el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por así decirlo, se limita a sí mismo. Frente al Poder público (...), el liberalismo significa un derecho privado, un *privilegio*”<sup>1232</sup>.

#### 4.2.– CONSECUENCIAS DE LA DINÁMICA *MASA-MINORÍA SELECTA* PARA LA TEORÍA POLÍTICA ORTEGUIANA

##### 4.2.1.– El liberalismo como resultado político del ejercicio de la *vida noble*

En este apartado intentaré mostrar que existe un indudable cordón umbilical entre el liberalismo orteguiano y su concepto de vida noble, cuyos orígenes Ortega los sitúa en la nobleza feudal germana.

El liberalismo “es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos. Veremos por qué”<sup>1233</sup>. En su exposición sobre el origen del liberalismo, Ortega comienza afirmando que éste nació en los castillos de la nobleza medieval feudal germana<sup>1234</sup>. La edad media es *personalista*, frente a la antigüedad que fue *impersonalista*. El derecho germánico es personalista y sentimental. El derecho romano es colectivista y conceptual.

El señor medieval poseía unos derechos que consideraba privilegios que obtenía por nacimiento o bien porque él los ganaba. Era el derecho adscrito a la persona, el

---

<sup>1231</sup>El liberalismo es “la teoría y la praxis de la protección jurídica, por medio del Estado Constitucional, de la libertad individual” (Sartori, G.: *Elementos de teoría política, edición citada*, p. 125). El liberalismo es también, como muy acertadamente comenta Norberto Bobbio, un movimiento de ideas que pasa a través de diversos autores, distintos entre sí, como Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, J. S. Mill y Tocqueville, por dar sólo nombres de autores elevados al cielo de los clásicos. Como teoría política, el liberalismo es partidario de que el Estado gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (o sea, reducido a lo mínimo necesario) (Véase Bobbio, N.: *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985, pp. 146 y ss). Como teoría económica, el liberalismo predica que el Estado intervenga en los asuntos económicos de forma excepcional. Ortega también defendía la intervención limitada del Estado en los asuntos económicos del país.

<sup>1232</sup>*Notas del vago estío*, O.C., II, 542.

<sup>1233</sup>*ibid.*, p. 540.

<sup>1234</sup>Ortega sitúa los orígenes del liberalismo en el medioevo, en los castillos, pues sólo “los castillos parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones que coinciden exactamente con lo más hondo en nosotros. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado. Señores: ¡Viva la libertad!” (*Notas del vago estío*, O.C., II, 541). El germano fue más liberal que demócrata.

privilegio. La vida pública era, en rigor, “vida privada. El Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales”<sup>1235</sup>. La nobleza medieval germana tenía una enorme sensibilidad personalista. Los germanos participaban y, sobre todo, encarnaban un espíritu personalista. Este último se mostraba favorable a la defensa de una esfera privada de libertad personal ante la que se debía detener el poder o la autoridad. El disfrute de ese espacio es, sobre todo, un derecho o privilegio adscrito a la persona por el mero hecho de serlo.

El derecho feudal germano se encuentra, por tanto, en los orígenes del liberalismo. Los nobles germanos se mostraban celosos con toda una serie de privilegios antiguos o derechos privados que defendían frente a la realeza invasora<sup>1236</sup>. Les parecía insoportable que la autoridad se inmiscuyera en las cuestiones privadas de los individuos. Los nobles germanos se resistían a que lo personal se disolviera en lo público:

“Para el germano, la ley –afirma Ortega– es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces libremente crea la ley. Pero ¿no es esto precisamente el principio del liberalismo moderno? Bajo la aparente coincidencia de las democracias antiguas, ¿no inspira a las modernas una idea antagónica, que jamás el griego o el romano entrevieron: la libertad previa a la ley?”<sup>1237</sup>.

Ese peculiar sentimiento jurídico de los nobles germanos es invocado por Ortega como correctivo al sentimiento democrático actual. Pretende demostrar con la claridad del ejemplo histórico las calidades propias de la vida personal o de la *vida noble* ante al peligro creciente en las sociedades actuales de la colectivización que alimenta el actual *hombre masa* rebelde occidental<sup>1238</sup>. Un tipo humano que se cree con derecho a todo. A Ortega le atrae indudablemente el espíritu noble germano, para el que las obligaciones van unidas a los derechos. El feudalismo nobiliario, aquel que procede de la nobleza feudal germánica, constituye un ejemplo histórico relevante de la importancia dada a la plenitud de la vida personal e individual con sus anejas obligaciones. Los nobles germanos constituyen el máximo nivel de realización personal o de vida libre,

---

<sup>1235</sup> *Notas del vago estío*, O.C., II, 539.

<sup>1236</sup> Este privilegio antiguo o derecho adscrito a la persona no ha existido nunca en la historia hasta que lo recabaron para sí “unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones”. Lo importante, lo decisivo, fue, en opinión de Ortega, haber traído al planeta el principio de la libertad o de la franquía. En esto, como en muchas otras cosas, las burguesías occidentales no han hecho más que imitar las maneras inventadas por las viejas aristocracias feudales. Los derechos del hombre “son franquías y nada más” (*Notas del vago estío*, O.C., II, 542 s).

<sup>1237</sup> *Notas del vago estío*, O.C., II, 540.

<sup>1238</sup> Véase Hierro Pescador, J.: *El derecho en Ortega*, Madrid, ediciones de la *Revista de Occidente*, 1965, p. 210.

exigente u obligada, es decir, de vida conforme a la propia inspiración o desde el fondo de la personal y despolitizada individualidad<sup>1239</sup>.

En España, según Ortega, ha escaseado este tipo de vida personal que caracteriza a la auténtica nobleza germana. Considera que este es uno de nuestros males mayores. Ortega nos alertó de que el secreto de los males españoles está en la Edad Media. Ésta inicia uno de los defectos más graves y permanentes de nuestra raza: la ausencia de una minoría selecta, suficiente en número y calidad, y, sobre todo, presta a la vida personal. La ausencia de una minoría superior o egregia responde a que en España faltó un feudalismo vigoroso que hubiera servido de modelo al pueblo español y hubiese contribuido a la formación de auténticas minorías selectas, consecuentes con la importancia que presenta la salvaguarda de la vida personal individual. Los mejores faltaron en la hora augural de nuestro país, por lo que nuestra nacionalidad tuvo una embriogenia defectuosa. Esta ausencia de un feudalismo pujante responde a la falta de vitalidad de los germanos que dominaron España, a saber, los visigodos, germanos alcoholizados de romanismo decadente. Esta situación, lejos de ser una virtud, fue “nuestra primera gran desgracia y la causa de todas las demás”<sup>1240</sup>. La diferencia entre España y Francia deriva, no tanto de la diferencia entre galos e iberos, como de la diferente calidad de los pueblos germánicos que las invadieron: “Si cupiese acomodar los pueblos germánicos inmigrantes en una escala de mayor a menor vitalidad histórica, el franco ocuparía el grado más alto, el visigodo un grado muy inferior (...). El hecho es que al entrar el franco en las Galias y el visigodo en España representan ya dos niveles distintos de energía humana. El visigodo era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente (...). Eran, pues, los visigodos germanos alcoholizados de romanismo, un pueblo decadente que venía dando tumbos por el espacio y por el tiempo cuando llega a España”<sup>1241</sup>. Los visigodos, pueblo decadente, transmiten a España su debilidad vital. Arriban ya extenuados o degenerados, es decir, sin esa minoría selecta o vitalmente superior comprometida con la vida personal.

El espíritu germánico, celoso de la libertad personal e íntima, es lo que nuestro autor más valora junto a la defensa de los derechos personales. De entre estos últimos

---

<sup>1239</sup>Los nobles eran “gente admirable por su coraje, por su don de mando, por su sentido de la responsabilidad. Sin ellos no existirían las naciones de Europa” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 448). La libertad del individuo, principio del liberalismo de raigambre germana, se inscrustra de lleno en la democracia moderna como sistema político.

<sup>1240</sup>*España Invertebrada*, O.C, III, 496.

<sup>1241</sup>*ibíd.*, pp. 497 s.

destacan los derechos superiores o privados. Se trata de privilegios anejos a personas de reconocida calidad vital o moral. Éstas han de conquistarlos y, en su caso, conservarlos: “La idea moderna y romana según la cual el hombre al nacer tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contrapone al espíritu germánico que no fue, como suele decirse, individualista, sino personalista”<sup>1242</sup>. El derecho sólo existe como atributo de la persona o dicho de otra manera, no se es persona porque se posean ciertos derechos que un Estado define, regula o garantiza, sino que se tienen derechos porque se es previamente persona viva, y se tienen más o menos éstos o aquéllos según los grados y potencias de esta prejurídica personalidad. Ortega ensalza la actitud del noble germano, pues para éste la persona es lo primero. Prevalece la condición prejurídica de la personalidad: “lograr que la historia sea ante todo vida privada, ha sido la genial invención europea debida a los germanos”<sup>1243</sup>. El cincel que esculpió las nacionalidades occidentales ha sido la acción personal de los señores germanos: “Por esto es un grandísimo error suponer que fue un bien para España la debilidad de su feudalismo”<sup>1244</sup>. Este es ejemplo de máxima plenitud o realización de la vida personal, exigente u obligada, conforme a su propia inspiración. Sólo desde ella, desde la vida personal, puede el individuo, como afirma certeramente Hierro Pescador, vacar a ser auténticamente sí mismo en libertad<sup>1245</sup>. Es cierto que Ortega no dice nunca que la libertad por sí sola sea suficiente, “no se puede vivir sin libertad, pero tampoco se puede vivir de libertad”, “para vivir hacen falta muchas cosas y es preciso que la libertad se haga maleable a fin de poder coexistir con ellas. Libertad y todo”<sup>1246</sup>. La metafísica de la vida humana orteguiana y, sobre todo, la teoría de la *minoría selecta* incorporan buena parte de los atributos del espíritu de la nobleza feudal germana medieval, especialmente todos aquellos que tienen que ver con el enriquecimiento de la vida personal e individual.

Inspirándose en la forma de vida noble, Ortega concibe el liberalismo no sólo como una doctrina de derecho político, sino también como un *sentimiento o emoción radical ante la vida* que se muestra favorable a la persona y defiende sus libertades y derechos individuales<sup>1247</sup>. Es indudable que Ortega vislumbró en el espíritu de la nobleza feudal

---

<sup>1242</sup> *ibíd.*, p. 500.

<sup>1243</sup> *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, O.C.83, IX, 719.

<sup>1244</sup> *España Invertebrada*, O.C., III, 501.

<sup>1245</sup> Véase Hierro Pescador, J.: *El derecho en Ortega*, Madrid, Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1965, pp. 202 y ss.

<sup>1246</sup> *Dilación y restauración de España*, O.C., IV, 31.

<sup>1247</sup> Ortega se afana por el triunfo de la emoción liberal. El liberalismo es la política generosa por excelencia: “Los principios liberales obligan por sí mismos a legislar para todos, muy especialmente

germana medieval su consideración del liberalismo como saludable emoción vital volcada en la defensa de todo reducto de individualidad o libertad personal<sup>1248</sup>. Las alusiones a ese periodo medieval son constantes. Así dice que la libertad romántica o europea brota en la Edad Media y no en 1789. Implica la resolución de poner coto al poder o a la autoridad, de limitarla, abriendo un amplio margen del derecho “al hombre privado como tal”<sup>1249</sup>.

Ortega muestra la importancia que presenta la salvaguarda jurídica de esa esfera o ámbito privado del individuo, del derecho a la privacidad del sujeto, como condición para que se dé una sociedad de individuos libres y autónomos. En una sociedad *vertebrada* políticamente por el principio liberal, toda una serie de valores tienen que proteger la privacidad de la persona, a la que hay que referirse, como apunta Helena Béjar<sup>1250</sup>, haciendo uso de analogías especiales. Pero no hay que olvidar que la privacidad es el ámbito de construcción de la individualidad en una situación de libertad personal en un medio social. Es la esfera de ensayo para la actuación en un ámbito público. La esfera privada, por tanto, es inseparable de la pública. Así lo entendió Ortega. La privacidad es una necesidad de los individuos que viven en sociedad. Hay que evitar hacer de la privacidad una práctica abusiva que nos conduzca a un mundo aparte con un modo de vida solipsista. Este modo de vida contribuye activamente a que el individuo se pierda en su propio aislamiento o retirada (*anábasis*) del mundo social de las opiniones. El culto excesivo a la privacidad o a un individualismo radical y agresivo es censurado

---

para el enemigo” (*Al entrar en liza*, O.C., III, 246). El liberalismo es la idea europea por excelencia y la suerte de España se reduce al avance del liberalismo o de aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana.

<sup>1248</sup>Pedro Cerezo Galán afirma que, cuando uno lee *La rebelión de las masas*, siente que de sus páginas trasciende la emoción melancólica. En Ortega, como subraya Cerezo, se puede hablar de una cierta melancolía liberal. La melancolía liberal es una nueva actitud o pulso interior de *La rebelión de las masas*. Un lúcido ensayo de autocrítica del liberalismo y de repristinación de la idea liberal en cuanto cultura vital y creadora, frente a la hipertrofia del mero esquema formal político. Por debajo de los análisis sociológicos y antropológicos, alienta el proyecto de una regeneración del liberalismo, poniéndolo a la altura de su tiempo al enfrentarlo a los graves problemas de desmoralización por los que atraviesa Europa. Justamente este punto crítico en que la melancolía liberal se resuelve en apuesta esperanzada marca el tono alciónico del libro. *La rebelión de las masas* analiza la crisis de Europa o de Occidente, su decadencia. No cae Ortega, sin embargo, en un sobrio pesimismo. Busca Ortega una resolución (Véase Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, pp. 315 y ss). Esa melancólica emoción liberal de que habla Cerezo, se resuelve en Ortega en la posibilidad de poder actuar desde nuestro personalísimo fondo, conforme a propia inspiración o vocación. Esto no significa insumisión: “El acto en que más radicalmente se siente el hombre libre es aquel en que por íntima decisión se liga y entrega a una ley o norma, a una religión, a una doctrina filosófica o política, a una disciplina moral, a las exigencias de una profesión. En cambio, cuando el hombre sigue un capricho le queda en el fondo un sabor de servidumbre” (*Tocqueville y su tiempo*, O.C.83, IX, 330).

<sup>1249</sup>*Destinos diferentes*, O.C., II, 618. El poder ha de respetar la esfera de autonomía o desarrollo personal “si quiere mantener su legitimidad moral” (Béjar, H.: *op.cit.*, p. 41).

<sup>1250</sup>Véase Béjar, H.: *op.cit.*, pp. 143 y ss.

abiertamente por Ortega, porque contribuye a la decadencia de la vida pública como espacio necesario de cara al propio desarrollo personal.

Es cierto que Ortega, a partir de su segunda época, privilegia al individuo como persona por encima de la sociedad, pero esto no quiere decir que su liberalismo sea meramente individualista o solipsista, o lo que es igual, que margine la importancia que presenta el todo social en el desarrollo individual<sup>1251</sup>. Sin embargo, la vida bajo la presión continua de la colectividad es insoportable. La privacidad aparece como espacio de la conciencia o el pensamiento individual que hay que evitar enajenar en lo social. La privacidad es un espacio de íntima creatividad, aquel donde el individuo en *radical* soledad se concentra para desarrollar soberanamente sus potencialidades *al margen* de la colectividad, pero sin perder de vista la sociedad en que como individuo mora. Por intimidad y sentido de la vida privada entendemos el deseo del individuo de retirar del control del mundo externo ciertas experiencias y de hacer valer su pretensión de considerarlas como exclusivamente propias. Los sentidos de la vida privada y de la intimidad son quizá los medios más poderosos en el proceso de individuación y uno de los más grandes elementos positivos en el desarrollo de una personalidad independiente. Así se desprende de los escritos políticos de Ortega. Es en este ámbito de separación y aislamiento parcial donde, como afirma por ejemplo Karl Mannheim, ganan en profundidad nuestras experiencias, que nos hacen espiritualmente diferentes de nuestros prójimos<sup>1252</sup>. La privacidad sería la esfera donde el individuo, especialmente el hombre de vida noble, planea su vida y hace de ella una empresa racional. Las masas, sin embargo, desdeñan toda esfera de privacidad, pues destacan por su irracionalidad y por su defensa a ultranza de la colectividad frente a la vida personal. La privacidad sería para Ortega, en definitiva, la esfera donde prima la soberanía individual, más allá del rebaño de los muchos que, como afirma Helena Béjar, impiden al individuo crearse plenamente una individualidad diferente, singular o única<sup>1253</sup>.

---

<sup>1251</sup> Me parece muy poco acertada la tesis de Ariel del Val de que el liberalismo de Ortega es de índole solipsista y desemboca en un antidemocratismo profundo (Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la UCM, 1984, p. 180). El liberalismo de Ortega es personalista y no participa del enclaustramiento del individuo en sí mismo al margen de lo social. El individuo se encuentra siempre e ineludiblemente inmerso en una circunstancia o mundo social exterior en el que tiene que llevar a cabo su proyecto o programa de vida. Por otro lado, hay que decir que Ortega es receloso de los excesos democráticos y no de la democracia como forma o norma de derecho político.

<sup>1252</sup> Véase Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 212.

<sup>1253</sup> Véase Béjar, H.: *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 143 y ss. La vida es antes y más hondamente vida privada que vida pública. Supeditar por completo aquélla a ésta “es una perversión y un error. Un alma que sin protesta ni nostalgia acepta la absorción completa de lo privado por lo público, nos parece –y con razón– una supervivencia de otros

Resumiendo, de la filosofía de Ortega se desprende que el *yo* como programa de vida individual con carácter futurizo reclama un espacio privado o acotado desde el cual pueda llegar a construirse plenamente como persona, pero no ha de olvidar que debe hacerlo en un ineludible marco social. La esfera privada del individuo debe estar legalmente protegida, esto es, sancionada jurídicamente para evitar que la autoridad pública pueda invadirla impunemente.

En el próximo apartado trataré de demostrar que Ortega que la crítica de Ortega al *hombre masa* implica una crítica al *demócrata puro*. Se trata de un tipo humano que alimenta los fervores democráticos y tiende a un control totalitario de la vida personal o individual. La *acción en masa*, que promueve esta nueva clase de hombre de condición autoritaria, subvierte tanto la libertad como la propia democracia en cuanto principio político. El hombre masa atenta de forma despótica contra ese venerado espacio de libertad personal, necesario para que el individuo soberano de sí mismo progrese y, sobre todo, construya su propia individualidad en libertad<sup>1254</sup>. El *hombre masa* es sobre todo un tipo de hombre hecho de prisa e idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado. Mas que un hombre es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*. El hombre masa carece de un dentro, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, es decir, de un yo que no se pueda revocar. Es hostil al liberalismo, con una hostilidad “que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer”<sup>1255</sup>.

---

tiempos menos sensibles y maduros (...). El griego y el romano sentían así (...). El individuo no tiene valor como ente privado (...), no tiene derechos. El Estado los asume todos (...). Estas instituciones negaban toda libertad al individuo, al hombre privado. El poder público no tenía límites” (*Destinos diferentes*, O.C., II, 618).

<sup>1254</sup>Una libertad que, como también afirma J.S. Mill, citado por Ortega en *La rebelión de las masas*, “pertenece (...) al ámbito interno de la conciencia, que reclama la libertad en el más amplio sentido, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opinión y pareceres acerca de cualquier materia práctica o especulativa, científica, moral o teológica (...), la libertad de gustos y ocupaciones, la libertad para planificar nuestras vidas, según nuestra forma de ser, la libertad de obrar como queramos, expuestos a las consecuencias que de ellas puedan derivarse, sin impedimento por parte de nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos” (Mill, J. S.: *Sobre la libertad*, traducción de Gregorio Cantera, Madrid, Edaf, 2004, p. 57). Se trataría de proteger, como afirma Habermas, “las formas vitales que corren peligro de sufrir una colonización interna” (Habermas, J.: *Escritos políticos*, Barcelona, Península, 2000, p. 151).

<sup>1255</sup>*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 356 s.



#### 4.2.2.— *Igualitarismo radical y democracia morbosa* como consecuencias políticas de la rebelión del hombre masa actual

El aristocratismo del pensamiento de Ortega se muestra plenamente contrario a la democracia sin límites o masificada<sup>1256</sup>. Este tipo de democracia degenera en igualitarismo, en el axioma igualitario que, según afirma Sloterdijk, predica que toda distinción procede de la masa indiferenciada, la cual constituye *per definitionem* una masa indistinta que alberga en su seno la más absoluta igualdad. Se trata de una igualdad aritmética o numérica que predica lo mismo para todos en todo. La diferencia que no hace distinciones. He aquí el título lógico que define a la masa. Ser masa significa distinguirse sin hacer distinción alguna. La indiferencia diferenciada es así, pues, el misterio formal de la masa y de su cultura. Sólo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan, como afirma Sloterdijk, una distinción real. *Masa obliga*<sup>1257</sup>.

El principio de la auténtica *distinción* es ante todo, según Ortega, “un *pathos de la distancia* entre individuo e individuo”<sup>1258</sup>. Ortega reconoce la importancia que presenta la diferencia de rango entre los espíritus o tipos humanos en el cuerpo social. Pero las masas se oponen a toda diferenciación o sistema de rangos entre los hombres. Todos somos iguales es el lema de la masa. Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada. Cuando la muchedumbre “ha pulido un poco más sus apetitos y ha ampliado su percepción, la minoría excelente ha avanzado también en su propio perfeccionamiento. El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado”<sup>1259</sup>. Ortega constata el absoluto estado de igualdad o uniformidad global que anida en el corazón de la masa actual. A esto se une que en la sociedad contemporánea se ha producido una situación de democratización

---

<sup>1256</sup>El misticismo democrático es censurado abiertamente por Ortega, que considera que “la aspiración de la democracia es el imperio del buen sentido y el aniquilamiento de toda superstición y pasión turbia en las relaciones políticas de los hombres. La democracia renuncia (...) al éxtasis (*Idea de estas elecciones*, O.C, III, 70).

<sup>1257</sup>Véase Sloterdijk, P.: *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 90 y ss. La masa o multitud afirma, según Rob Riemen, que “establecer distinciones es ser elitista. Y ser elitista está mal, ya que no es democrático” (Riemen, R.: *Nobleza de espíritu*, prólogo de George Steiner, traducción de Goedele De Sterck, Barcelona, Arcadia, 2006, p. 105). Como ser elitista no es democrático, la masa está en contra.

<sup>1258</sup>*Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana*, O.C, II, 780.

<sup>1259</sup>*Ensayos de crítica*, O.C, II, 302.

global. Se democratiza todo. Se democratizan los coches, los ocios o los libros, los periódicos y los medios de comunicación masiva. Estos bienes reservados en otro tiempo a la élite, y después a la burguesía, son en la actualidad accesibles a todos<sup>1260</sup>. La masa piensa que todos los hombres tienen derecho a todo y a ser considerados con igual nivel intelectual o moral. Es indudable que lo que más preocupa a Ortega es que se nivelen las inteligencias y no se reconozcan las manifiestas desigualdades reales existentes entre los hombres.

El acontecimiento más importante que se desarrolla en el interior de la masa es, si seguimos a Elías Canetti, la descarga. Es el instante en el que todos los que pertenecen a ella se depojan de sus diferencias (de rango, posición social o propiedad) y se sienten iguales. Con la descarga ningún hombre es más ni mejor que otro. En el interior de la masa reina la igualdad. Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible, que jamás es puesta en duda por la masa misma. El estado de la masa es un estado de absoluta o desbordante igualdad. Uno se convierte en masa por mor de esta igualdad. Una experiencia de igualdad que cada cual conoce a su manera a partir de la masa. La igualdad se convierte en la meta principal de la masa o muchedumbre, en la que finalmente desemboca; cualquier grito común, cualquier manifestación común expresará, como reconoce Elías Canetti, esa igualdad de manera válida<sup>1261</sup>. Todos los individuos reunidos en aglomeración son masa, es decir, todos son iguales. La igualdad vertebró el espíritu de las masas. Así de contundente podríamos decir que se muestra Ortega en más de una ocasión.

Este igualitarismo falaz e inherente a la masa rebelde encuentra una completa oposición por parte de Ortega. Éste censura toda pretensión de conducir el principio democrático de igualdad más allá de la esfera jurídico-política, es decir, a otros ámbitos vitales donde no es deseable. Los órdenes que deben quedar exceptuados del régimen político son, entre otros, el arte, la ciencia, la religión, los valores morales, los sentimientos, etc. Pero la política cultural, la científica o la religiosa sí deberían ser democráticas. El arte, la ciencia, la religión, no. En la determinación de sus contenidos no debe predominar la opinión pública, sino la opinión de los mejores, de los expertos<sup>1262</sup>. Cuando estas opiniones no se respetan nos encontramos ante un régimen

---

<sup>1260</sup>Véase Moscovici, S.: *op.cit.*, p. 57.

<sup>1261</sup>Véase Canetti, E.: *Masa y poder*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, pp. 51 y ss.

<sup>1262</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 228 y ss.

democrático exasperado, frenético o fuera de sí, que lleva a considerar al hombre medio o vulgar la medida de todas las cosas:

“La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”<sup>1263</sup>.

En el triunfo de esa *democracia morbosa* o fuera de sí, frenética, ha tenido mucho que ver la rebelión de las masas de toda clase contra la cultura aristocrática. Una rebelión acontecida a mediados del siglo XIX<sup>1264</sup>. Todas las masas, con independencia de su procedencia, se muestran conniventes con ese proceso de perversión moral o igualitario *plebeyismo* a que conduce la tiranía de la mayoría: “Toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo”<sup>1265</sup>.

El escrito de Ortega *Democracia morbosa* (1917) contiene un diagnóstico de ese tipo de *democracia exasperada* o *fuera de sí* que enferma a Europa y al mundo, y tiraniza a España. Degeneración de los corazones denomina Ortega a la democracia radical originada en el resentimiento que produce la total inversión de los valores: lo superior disminuye y lo inferior triunfa. Las masas resentidas y tiránicas imponen de forma plebeya o mediocre la igualdad más allá del ámbito jurídico, es decir, al ámbito de las cualidades<sup>1266</sup>. El democratismo global supone adoptar frente a la democracia una postura ética plebeya y perversa que no reconoce límites. Este *plebeyismo* triunfa en todo el mundo y no sólo en Occidente. Y como tiranía es insufrible. Es por ello que Ortega nos dice que conviene que vayamos preparando la revolución contra el *plebeyismo*, “el más insufrible de los tiranos. Tenemos que agradecer el advenimiento de tan enojosa

---

<sup>1263</sup> *Democracia morbosa*, O.C., II, 271.

<sup>1264</sup> Es indudable que Ortega coincidiría con Karl Mannheim en su idea de que mientras que en la Sociedad aristocrática de la Cultura de minorías el ínfimo grado de formación media de las capas oprimidas queda limitado a su círculo de vida, la consabida estupidez del hombre medio adquiere validez pública y peso con su ascensión como masa rebelde, y se convierte de un golpe en modelo general con un *ethos* o moral dominante cargada de valores plebeyos o decadentes. Una afluencia lenta de las capas inferiores puede ser asimilada por las capas superiores rectoras. Pero allí donde tiene lugar una afluencia en masa, como ocurrió a mediados del siglo XIX, las viejas capas intelectuales pierden su poder de asimilación, e incluso son desplazadas. Se ha producido el tránsito de una *Democracia de minorías* a una *Democracia de masas* (Véase Mannheim, K.: *El hombre y la Sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1959, pp. 87 y ss).

<sup>1265</sup> *Democracia morbosa*, O.C., II, 273.

<sup>1266</sup> El alma democrática se ha vuelto morbosa y tiránica, al erigir la opinión de la mayoría en canon de todo valor. Tanto Ortega como Unamuno, afirma Cerezo, constatan la existencia de un Estado liberal en una sociedad no liberal (Véase Cerezo Galán, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, pp. 318 y ss).

monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y lo ruin”<sup>1267</sup>. El *plebeyismo* democrático es una enfermedad que se manifiesta en los usos o modales del presente y que aqueja especialmente a las clases superiores cuando se desentienden de las obligaciones que su rango tradicional les impone<sup>1268</sup>. La excesiva presión social por parte de la masa igualitaria y plebeya conduce a veces a que los individuos superiores cedan ante esta presión o “ irritación que le produce cuanto la gente piensa a su alrededor, en la calle y en el Parlamento, en la Academia y en el periódico (...); esa sublevación del pulso que le causa la innoble conducta de los corazones circundantes”<sup>1269</sup>.

El *plebeyismo* conduce a la vulgaridad, al envilecimiento y al embrutecimiento del hombre, y también posibilita el dominio de una mediocridad uniformadora que asola Occidente. Se trata de una preocupación que Ortega comparte con teóricos liberales como Humboldt, Tocqueville o J. S. Mill, a quienes cita Ortega en alguna que otra ocasión en sus obras. Atendamos a la siguiente cita donde Ortega nos dice que lo que más nos interesa de Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad o la nivelación de mala clase que veía crecer en todo Occidente:

“Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista *variedad de situaciones* (...). Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica situación. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que (...) ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo”<sup>1270</sup>.

El hombre masa contemporáneo es un bárbaro rebelde que promueve el *democratismo radical* o el *plebeyismo* igualitario. El hombre masa favorece la homogeneidad y no la variedad de situaciones. Representa, por tanto, la tiranía de la mayoría, de la que

---

<sup>1267</sup> *Democracia morbosa*, O.C, II, 271.

<sup>1268</sup> Véase *Las sesiones de estos días*, O.C, III, 290.

<sup>1269</sup> *Ensayos de crítica*, O.C, II, 302.

<sup>1270</sup> *Prólogo para franceses*, O.C, IV, 362. W. von Humboldt es uno de los principales referentes de Ortega en estos asuntos en que se apuesta incondicionalmente por la defensa de la individualidad y de su atributo principal, a saber: la libertad. En ambos teóricos, pero sobre todo en el primero, destaca la importancia que presenta la actividad y la variedad de situaciones. El verdadero fin del hombre, destaca Humboldt, es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad. Pero, además de la libertad, el desarrollo de las fuerzas humanas exige otra condición, aunque estrechamente relacionada con la de la libertad: la variedad de las situaciones. Esta variedad de situaciones es siempre consecuencia de la libertad (Véase Humboldt, W. von: *Los límites de la acción del Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 5 y ss). Sobre estos temas de liberalismo y democratismo o uniformismo, también puede consultarse el completo libro de De Ruggiero, G.: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, pp. 379 y ss.

nos alertan tanto Ortega como Tocqueville, Guillermo de Humboldt o J.S. Mill<sup>1271</sup>. La tiranía de la mayoría es el corolario práctico de la democracia desbordada o no atendida a límite alguno. La concentración de un inmenso poder al servicio de una mayoría constituye realmente una tiranía; de ahí que la democracia pueda devenir despotismo. La más grave y peligrosa forma de despotismo es la que se origina de la democracia, por el hecho de remover las más bajas capas de la sociedad y proceder a una nivelación. No sólo son tiránicas las minorías sino también las mayorías. Esto lo captó muy bien Ortega. El mal de la democracia no está en el triunfo de la *cantidad*, sino más bien en el triunfo de la *mala cantidad*, que se revela en el *número* como a través de cualquier otra manifestación del espíritu democrático. Esta nueva forma de tiranía no se limita a dominar sobre el cuerpo, sobre la materia, sino que tiende a someter y a aniquilar también el espíritu. La tiranía democrática se fija, como afirma acertadamente Guido de Ruggiero, en el espíritu. La tiranía democrática encuentra en todo ciudadano un policía y no tiene, por tanto, límite en su extensión. Toda divergencia, toda singularidad, fácilmente se interpreta como una tentativa de perjudicar al Estado. Esta tiranía tan íntima para el espíritu humano, tiene su sanción casi religiosa en la llamada estatolatría democrática—. La idea de que el Estado sea una especie de Providencia terrenal, la adoración del Estado, es la más degradante forma de la idolatría moderna. Esta nueva forma de idolatría constituye lo más opuesto al sentimiento liberal del Estado<sup>1272</sup>.

El hombre masa, que adora el Estado, es un nuevo tipo humano que destaca por ser un *demócrata puro*, pues considera que la democracia no es sólo una pura forma

---

<sup>1271</sup>J.S. Mill nos alertaba, como Ortega, Humboldt o Tocqueville, de la tiranía de la mayoría en su forma de mediocridad uniformadora. Una tiranía de la mayoría que alienta de forma claramente despótica en las sociedades occidentales actuales. Stuart Mill consideraba que se trataba de uno de los peligros contra los que ha de ponerse en guardia toda sociedad. Según Stuart Mill, al igual que las demás tiranías, la de la mayoría es igualmente temida. A veces el tirano es la propia sociedad. La sociedad puede llegar al punto de esclavizar el alma. Es preciso defenderse contra la tiranía de las opiniones y los sentimientos comunes; contra la tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas. También afirma Stuart Mill que hay un límite a la intromisión legítima de la opinión colectiva en la independencia del individuo (Véase Mill, J. S.: *Sobre la libertad*, prólogo de Agustín Izquierdo, Madrid, Edaf, 2004, pp. 43 y ss). W. von Humboldt —afirma J. S. Mill— “señala dos cosas como necesarias para el desenvolvimiento humano, en cuanto necesarias para hacer de las gentes desemejantes unas de otras, a saber: libertad y variedad de situaciones” (Ibid., p. 167). Sin embargo, Ortega censura que J. S. Mill afirme que la libertad individual a quien beneficia verdaderamente es a la sociedad. Pero Ortega coincidirá con J.S. Mill en que la individualidad y, sobre todo, las individualidades superiores se caracterizan por la originalidad, que está íntimamente relacionada con la excelencia y con el deseo de sobresalir en un orden social que debe respetar ciertos límites. La originalidad es en los tiempos que corren un bien escaso y se vincula con la idea de genio —de héroe en el caso de Ortega—, con una minoría de hombres que descubren nuevas verdades y se elevan sobre la vulgaridad general enfrentándose, si llega el caso, con la intolerancia de la opinión pública. Los hombres de genio son, dice Mill, *la sal de la tierra* y son imprescindibles para mantener la vitalidad de la civilización; por ello es necesario cuidar el suelo en que crecen. Los hombres han de comprender que el genio sólo puede existir en una atmósfera de libertad (Véase Béjar, H.: *op.cit.*, p. 75).

<sup>1272</sup>Véase De Ruggiero, G.: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, pp. 379 y ss.

jurídica, sino también un principio integral de la existencia que se puede aplicar al arte, la religión, el corazón o la costumbre, cometiendo con esta actitud desafiante una de las mayores extravagancias. Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran, según Ortega, las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia: “Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual”<sup>1273</sup>. El sentimiento democrático ha degenerado en *plebeyismo*. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es, según Ortega, demócrata, es plebeyo. La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia no es otra cosa que una manifiesta degeneración de los corazones. Hay individuos que anhelan que a toda prisa se decrete la igualdad global entre los hombres, pues la igualdad ante la ley no les basta. Para tales individuos todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación “es una cruel jornada para esas criaturas resentidas que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie”<sup>1274</sup>.

Es más legítimo un igualitarismo limitado al ámbito político, compatible con una concepción no igualitaria, verdaderamente democrática de la sociedad en su conjunto. Se trata de defender la desigualdad real entre los hombres. Una apuesta que no es contraria al espíritu democrático, pues estatuye la igualdad de todos en el ámbito político. La desigualdad humana y la democracia política no pueden ser incompatibles, salvo que se niegue la posibilidad misma de la democracia. El ideal o valor democrático fundamental es la igualdad; pero el fundamento de la democracia es la libertad, lo que implica el reconocimiento de las desigualdades entre los hombres<sup>1275</sup>.

---

<sup>1273</sup> *Democracia morbosa*, O.C., II, 272.

<sup>1274</sup> *ibid.*, p. 274.

<sup>1275</sup> Hans Kelsen considera que el valor que define por encima de todo la idea de la democracia es la libertad, aun cuando también afirma este autor que indudablemente la idea de igualdad juega un papel importante en la ideología democrática. La ideología política no renuncia en modo alguno a conjugar la libertad y la igualdad, siendo característica de la democracia, acaba diciendo Hans Kelsen, la síntesis de ambos principios (Véase Kelsen, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, KrK Ediciones, 2006, pp. 40 y ss).

El exceso de democracia posibilita la tiranía de la mayoría de toda clase o grupo y el fin de las desigualdades. El democratismo conduce a la democracia a su extremo rebajamiento<sup>1276</sup>. De este último fenómeno también nos ha alertado Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América*<sup>1277</sup>. En este trabajo su autor, que es citado en alguna que otra ocasión por Ortega, nos advierte del avance irresistible de la democracia y de los peligros que sobrevienen cuando esta última es abandonada a sus instintos salvajes<sup>1278</sup>. Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble, afirma Ortega, “en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos”<sup>1279</sup>. La pasión de la democracia radical es la igualdad, la nivelación u homogeneización pura. La *oclocracia* o *democracia de masas* conduce a un estado primitivo que se regocija en la igualdad o la más absoluta uniformidad. En los pueblos primitivos no existe la persona individualizada. Todos los salvajes de una tribu son espiritualmente iguales. Dirán las mismas cosas, sentirán idénticos apetitos, se comportarán de parejo modo. Habrá entre ellos diferencias temperamentales, pero no espirituales. La reacción intelectual del uno ante cualquier problema será la misma que la del otro. La razón de esto es que el salvaje

---

<sup>1276</sup>Luciano Espinosa Rubio también ha captado la innovadora crítica de Ortega a la democracia exasperada o fuera de sí que pretende igualar las diferencias personales (negar la excelencia) en otros campos de la vida pública que no son el político. Frente a esta degeneración cultural y política que iguala lo excelente y lo plebeyo, Ortega propone la vuelta a una jerarquía valorativa e institucional (Véase Espinosa Rubio, L.: “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en Paredes Martín, M<sup>a</sup>.C (coord.): *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, p. 89). Como Ortega, Karl Mannheim también se opone a todo tipo de igualación mecánica, “el concepto mecánico de igualdad se destruye a sí mismo, como lo muestra el ejemplo de Rusia donde se reintrodujeron tanto la diferenciación de ingresos como otros mecanismos que fomentan la diferenciación social” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, pp. 99 s).

<sup>1277</sup>A Alexis de Tocqueville Ortega ha dedicado un escrito: “Tocqueville y su tiempo”. En la Biblioteca Ortega se encuentra un ejemplar de la obra de Alexis de Tocqueville *De la démocratie en Amérique*, París, Calmann Lévy, 1888. Muchas de las tesis de Alexis de Tocqueville se encuentran en la línea de lo que defiende Ortega. Tocqueville nos alerta de la peligrosidad que acarrear los tiempos igualitarios. Según su opinión, en épocas igualitarias, a medida que los ciudadanos se nivelan y asemejan, disminuye la tendencia de cada uno a creer ciegamente en un hombre o en una clase determinada. Aumenta en cambio la de fiarse a la masa, cuya opinión llega a ser la que conduce el mundo” (de Tocqueville, A.: *La democracia en América II*, Madrid, Alianza, 1985, p. 15). Ortega afirmaba que América es el paraíso de las masas. Tocqueville, que centra su estudio en América, comenta que ésta presenta en su estado social el más extraño fenómeno. Allí los hombres son más iguales en fortuna e inteligencia. En América, según Tocqueville, existe una pasión viril y legítima por la igualdad, que incita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esta pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes. Tocqueville también considera que hay en el corazón humano un afán depravado de igualdad, que induce a los débiles a querer rebajar a los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre, a la desigualdad dentro de la libertad. No es que los pueblos del estado social democrático desprecien naturalmente la libertad, al contrario, sienten, afirma Tocqueville, un amor instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y constante de su deseo. Lo que aman con amor eterno es la igualdad. Nada podría satisfacerles sin la igualdad, y antes preferirían morir que perderla (Véase de Tocqueville, A. *La democracia en América I*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 53 y ss).

<sup>1278</sup>De Tocqueville, A.: *La democracia en América I*, Madrid, Alianza, 1985, p. 13.

<sup>1279</sup>*Azorín o primores de lo vulgar*, O.C, II, 296, nota a pie.

“no tiene intimidad, que es esfera hueca, persona social y nada más. Por eso nos presentan el tipo de hombre estandarizado”<sup>1280</sup>.

La democracia no se fundamenta en la igualdad de los talentos humanos, como piensan los igualitarios. Un óptimo régimen democrático ha de velar también por las desigualdades o jerarquías intelectuales y morales entre los hombres. Lo ideal sería conciliar la igualdad política o formal (no sustancial) y la excelencia en los demás ámbitos de la vida social<sup>1281</sup>. La verticalidad, la jerarquía o la desigualdad han de prevalecer en aquellas esferas de la vida social que no son derecho público. La excelencia aparece bajo el signo de la meritocracia en aquellos ámbitos que trascienden el derecho político. Es de suyo conveniente instaurar una *igualdad proporcional* o *proporcionada* cuyo criterio es lo mismo a los mismos, es decir, cosas iguales a los iguales y desiguales a los desiguales. Tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual. La igualdad proporcional, como afirma Aristóteles, predica que los no iguales sean tratados en proporción a la respectiva diversidad. Igualdad, en este caso, es igual a lo que es justo. De hecho la justicia tiene como regla principal el *suum cuique tributere*, es decir, atribuir a cada uno lo suyo; no atribuir a cada uno lo mismo<sup>1282</sup>. Ortega se mostraría partidario de este tipo de *igualdad proporcional* de oportunidades o social que favorece la democracia. De la *igualdad proporcional* deriva el principio de la igualdad de oportunidades: ofrecer a todos iguales oportunidades. Sin oportunidades iguales, vence o prevalece el privilegio: un estado de hecho o de fuerza sin valor. Es una tontería, como afirma Giovanni Sartori, denunciar la meritocracia como desigualdad. La desigualdad está en la inmeritocracia, en atribuir capacidades y talentos a quien no los tiene<sup>1283</sup>.

La perversión moral a la que alude Ortega deriva de la aplicación de la igualdad aritmética allí donde no debe aplicarse. Lo ideal sería que la democracia (dimensión prescriptivo-normativa) se asentara en una poliarquía selectiva. La salud de la democracia radica en la meritocracia electiva. Ortega apuesta en algunos puntos de su obra por una meritocracia. La igualdad que sirve a la sociedad es la igualdad de mérito (proporcional a las capacidades y a los talentos). La igualdad aritmética que hace iguales a los desiguales, nivelando las capacidades desiguales, es la igualdad que hace mal a

---

<sup>1280</sup> *Sobre los Estados Unidos*, O.C., V, 43.

<sup>1281</sup> Véase Sánchez Cámara, I.: “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en García de Cortázar Ruiz de Aguirre, F (coord.): *Los temas de nuestro tiempo*, Papeles de la Fundación, Madrid, 2002, pp. 102 y ss.

<sup>1282</sup> Véase Sartori, G.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2003, p. 256.

<sup>1283</sup> *ibid.*, p. 162.



todos. La igualdad aritmética desproporcionada (donde igual aparece como idéntico), o más allá de la esfera política, empareja al individuo vulgar y al individuo selecto. Una auténtica aberración moral, que Ortega no deja de denunciar.

El progreso moral consiste tanto en denunciar las falsas desigualdades como en afinar el discernimiento de las efectivas o reales. Este conjunto de desigualdades reales son aquellas que promociona la metafísica de la vida humana como realidad radical. Una metafísica del humano vivir consecuente con la importancia que la vida misma tiene y con las formas más o menos valiosas del vivir, en suma, con la neta o efectiva desigualdad real existente entre los hombres. El amigo de la justicia “no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres”<sup>1284</sup>. En nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales. No hay nadie civilmente privilegiado. El hombre medio aprende que todos los hombres son iguales<sup>1285</sup>. El igualitarismo que promueve el hombre masa se resuelve en el intento de hacer uniforme la diversidad humana, de hacernos idénticos no sólo en los bienes, sino también, como afirma Karl Mannheim, en el ser<sup>1286</sup>. Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización. Basta con que se reúnan cinco hombres en estado normal para que se produzca automáticamente una estructura jerarquizada. Cuál sea el principio de esta jerarquía es otra cuestión. Pero Ortega subraya que, si faltan los principios normales de jerarquización, un pseudo principio se encarga de modelar la jerarquía y definir las clases; puesto que “la fantasía humana, hostigada por ese instinto irreprimible de jerarquía, inventa siempre algún nuevo tema de desigualdad”<sup>1287</sup>.

Ortega constata que el igualitarismo es un mal que afecta a las sociedades modernas avanzadas. La sociedad occidental está organizada igualitariamente. Predomina un igualitarismo que se ha instalado en el corazón de los hombres. El igualitarismo es un fenómeno típico de las sociedades industriales o postindustriales, donde el individuo deviene masa, en el sentido de que se encuentra inmerso en una red muy amplia de relaciones impersonales o burocráticas que favorecen su extrañamiento o alienación. Los individuos pierden sus diferencias cualitativas. Pasan a ser todos iguales, indiferentes e intercambiables. El igualitarismo provoca, por tanto, un sentimiento

---

<sup>1284</sup> *Democracia morbosa*, O.C, II, 273.

<sup>1285</sup> Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 406.

<sup>1286</sup> Véase Mannheim, K.: *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 255.

<sup>1287</sup> *Dinámica del tiempo*, O.C, IV, 57.

nuevo, a saber: si los hombres piensan que no hay diferencias y que todos son iguales en todo, esto les hará pensar que son intercambiables en la cadena de lo humano<sup>1288</sup>. Este igualitarismo es perverso en el orden intelectual y moral. El dogma de la igualdad desenfrenada se convierte en un vehículo ideológico para encubrir las más bajas pasiones, tales como la envidia que es la pasión democrática por excelencia. Los individuos excelentes, cuando lo son de verdad, manifiestan unas cualidades excepcionales que les hacen diferentes sobre todo en un tiempo de masas. Éste se inclina por el más absoluto, falaz o desaforado igualitarismo masificador, que hace a todos los gatos pardos y que ha contribuido a la deserción de los individuos más sobresalientes de su función rectora. El igualitarismo obedece a una vil situación de perversión moral, donde no se reconocen las manifiestas diferencias que se dan entre los hombres. Esto posibilita que individuos de condición mediocre o vulgar ocupen puestos de dirección política o logren reconocimiento social por parte de las propias masas de que surgen. Actualmente el mundo de la política nacional, europea y mundial ejemplifica esta situación. Ortega es consciente de la desigualdad real existente entre los hombres: “la jerarquía inexorable entre los seres vivientes”<sup>1289</sup>.

Resumiendo, el aristocratism orteguiano es compatible con la democracia, siempre y cuando ésta sea conforme a la verticalidad y desigualdad humanas<sup>1290</sup>. Ortega afirma que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular<sup>1291</sup>. La democracia es un método o procedimiento político reglado que posee carácter formal y que no tiene por intención ni por designio,

<sup>1288</sup> Véase Béjar, H.: *op.cit.*, pp. 58 y ss. Así lo han reconocido también Horkheimer y Adorno en el capítulo que dedican a la industria cultural en su libro *Dialéctica de la ilustración*. El hombre es, para ellos un ser genérico. Cada uno de nosotros es solo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. En cuanto individuos somos absolutamente sustituibles, la pura nada. Horkheimer y Adorno reflexionan sobre el mecanismo social que nivela e iguala todo lo que sobresale de algún modo. La nivelación y estandarización de los hombres, es decir, la piedra del estereotipo, la sustitución del individuo por el estereotipo (Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 190 y ss).

<sup>1289</sup> *A veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*, O.c83, VI, 470.

<sup>1290</sup> La democracia es compatible con las teorías de las minorías selectas. La idea de igualdad puede fácilmente recibir una interpretación como igualdad de oportunidades. La democracia debería fomentar un tipo de sociedad en la que las minorías selectas —económicas, culturales, políticas— se hallaran abiertas y, sobre todo, se formaran con elementos procedentes de los diferentes estratos sociales sobre la base del mérito individual. Esta concepción del puesto de las minorías selectas en la democracia es sugerida efectivamente por la teoría de la *circulación de las élites*. La oposición entre la idea de las minorías selectas y la de democracia puede expresarse de dos formas: primera, que la insistencia de las teorías de la élite sobre la desigualdad de las facultades humanas individuales contradice la tendencia fundamental del pensamiento político democrático, que se inclina más bien a destacar la existencia de una igualdad subyacente; y segunda, que la noción de una minoría gobernante contradice la teoría democrática del gobierno del pueblo (Véase Bottomore, T. B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 22 y ss).

<sup>1291</sup> Véase *Fraseología y sinceridad*, O.C, II, 594.

como afirma Sánchez Cámara, operar más allá del ámbito político-jurídico. La democracia, como la igualdad que predica (libertad en la ley), es un valor horizontal y axiológicamente neutral, es decir, pertenece, básicamente, a la esfera horizontal del campo político. La democracia es una norma de derecho político o una fórmula política que se resuelve en la máxima de que la ley es igual para todos. No debe la democracia invadir la totalidad de la vida social.

La democracia no es perjudicial por sí misma. El principio de la igualdad esencial de todos los seres humanos no implica por sí una nivelación mecánica, como tienen tendencia a afirmar los críticos superficiales de la democracia. No quiere decir que todos los hombres sean iguales en cuanto a sus cualidades, méritos o dones, sino que todos personifican el mismo principio ontológico de humanidad. La democracia no provoca de por sí ningún tipo de nivelación mediocre. Presenta como principio fundamental la igualdad política, aunque también la igualdad ontológica o esencial (igual dignidad) de todos los seres humanos. No se opone, cuando manifiesta un espíritu saludable, a lo que de desigual hay en los hombres, aun cuando teóricos como Nietzsche censuren, de forma metódica o sistemática, todo régimen democrático. Sus comentarios “demuestran un pronunciado prejuicio minoritario y un resentimiento violento hacia la democracia. Los discípulos románticos de Nietzsche, en general, no van más allá de las trivialidades: la democracia nivela todo, la democracia introduce el dominio de la mediocridad y de las masas, etc. Semejantes juicios pueden tener su justificación parcial, pero no profundizan la superficialidad de las cosas”<sup>1292</sup>.

La rebelión de las masas, sin embargo, significa el triunfo de la uniformidad y el igualitarismo. La rebelión de las *masas* no es otra cosa que la imposición del principio democrático de igualdad a todas aquellas esferas de la sociedad donde deberían predominar los rangos, la jerarquía o la verticalidad. La horizontalidad ha trascendido la esfera político-jurídica y se ha instalado en otros ámbitos que no le competen<sup>1293</sup>. Impera actualmente la voluntad de las masas o del *hombre masa* con cierto ademán envidioso<sup>1294</sup>, cuya pretensión no es otra que invadir todos los órdenes vitales amparado por las

---

<sup>1292</sup> Mannheim, K.: *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 249.

<sup>1293</sup> Ortega apuesta decididamente por un régimen igualitario desde un punto de vista jurídico: “cuando se nos dice que todos los hombres son iguales y que, por tanto, la justicia consiste en tratarlos igualmente, hemos definido ésta con una frase que nos facilita sumamente el propósito de ser justos” (*Frasesología y sinceridad*, O.C., II, 594).

<sup>1294</sup> Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, afirma Ortega, “el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muere y no come. Lo que hoy llamamos opinión pública y democracia no es en gran parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas” (*Democracia morbosa*, O.C., II, 275). Estas últimas aspiran a abolir por decreto toda diferencia jerárquica de carácter moral e intelectual entre los hombres.

innovaciones políticas características del siglo XIX. Las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías selectas. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy, afirma Ortega en 1930, asistimos al triunfo de una *hiperdemocracia*, en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Lo que antes acontecía era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Ortega considera que no ha habido casi con seguridad otras épocas de la historia en que la muchedumbre gobernarse tan directamente como en nuestro tiempo: “Por eso hablo de *hiperdemocracia*. Lo propio acontece en los demás órdenes, muy especialmente en el intelectual”<sup>1295</sup>. En nuestro tiempo domina el hombre masa; es él quien decide. Esta situación no es consustancial a la democracia, al ejercicio del sufragio universal: “En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió principalmente en adherirse a la decisión de una u otra minoría. Éstas presentaban sus programas (...) de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión”<sup>1296</sup>. Hoy gobierna el hombre masa en todos los ámbitos vitales. Y lo hace de forma tiránica. Esta actitud desafiante del hombre medio o masa constituye uno de los mayores morbos o inmoralidades que puede padecer una sociedad que abomina de la ejemplaridad. La igualdad absoluta sería algo así como la aniquilación y la muerte de la vida espiritual. Vida es jerarquía y desigualdad. Nada soporta peor una sociedad que la abolición de las jerarquías entre los individuos. La democracia es justa cuando suprime injustas desigualdades y privilegios. Mas no lo es cuando aspira a cancelar los legítimos. Vivimos en la era de una nivelación tan deseada como fracasada. Las leyes proclaman la igualdad jurídica, pero la vida estatuye, como afirma Ignacio Sánchez Cámara, la desigualdad moral e intelectual<sup>1297</sup>.

El igualitarismo y la democracia radical o *morbosa* promocionan los derechos comunes y no los personales o diferenciales.

---

<sup>1295</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 380.

<sup>1296</sup> *ibid.*, p. 401.

<sup>1297</sup> Véase Sánchez Cámara, I.: *De la rebelión a la degradación de las masas*, Madrid, Altera, 2003, pp. 49 y ss.

#### 4.3.— DERECHOS COMUNES Y DERECHOS PERSONALES: HACIA UN NUEVO ARISTOCRATISMO O SISTEMA DE RANGOS ENTRE LOS HOMBRES

Llegados a este punto no estaría de más preguntarnos lo siguiente: ¿Qué ha conducido a esta situación de que hemos venido hablando? ¿De dónde nace verdaderamente ese democratismo global? Con las revoluciones liberales burguesas (ideológico-políticas) de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se reconoce a todos los hombres toda una serie de derechos humanos y políticos. Estos últimos no son otra cosa que diversas formas de libertad personal, civil o política. La proclamación de los derechos del hombre se convirtió de hecho en el triunfo de los derechos del buen burgués, que es el personaje que entonces adquiere pleno protagonismo social. En el siglo XVIII, ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de cualificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, “los llamados derechos del hombre y del ciudadano, y que, en rigor, esos derechos comunes a todos son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio”<sup>1298</sup>. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 es “la magnífica definición abstracta en que fructifican dos siglos de razón pura”<sup>1299</sup>. Esta forma de racionalidad posibilitó, a nivel político, un periodo revolucionario que se resolvió en la formulación de que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos civiles o políticos, amparados

---

<sup>1298</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 384.

<sup>1299</sup> *Mirabeau o el político*, O.C, IV, 208 y ss. A esos derechos abstractos, fruto de una racionalidad pura y abstracta, se entregan con pasión, afirma Ortega, una serie de intelectuales enciclopedistas descarriados. A esos intelectuales se oponen los doctrinarios franceses. De éstos dice Ortega, en su *Prólogo para franceses* (1937), que “son un ejemplo de responsabilidad intelectual y lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX. Construyeron, afirma Ortega, el doctrinal político más estimable de toda la centuria” (*Prólogo para franceses*, O.C, IV, 358 y ss). Con ellos comparte Ortega algunos puntos de su importante doctrinal político, a saber, la cautela ante los derechos del hombre, el regionalismo o comarcalismo, la tendencia federalizante o la delegación de funciones (descentralización burocrático-administrativo), una constante precaución ante los posibles excesos democráticos, la oposición al racionalismo linfático de enciclopedistas o revolucionarios que encuentran lo absoluto en abstracciones, la importancia de valorar la continuidad histórica o lo histórico como verdadero absoluto (la historia como auténtica realidad humana o del hombre), su desdén hacia la revolución como fórmula de desarrollo político, cierto carácter “conservador” o el eminente valor que confieren a una libertad de condición personalista (Véase Cepeda Calzada, P.: *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1968, pp. 126 y ss). Ortega comparte con los doctrinarios franceses (Guizot, Roger-Collard, Barante, Bengot, etc), según Ignacio Sánchez Cámara, un individualismo moderado y la adopción de una postura intermedia entre las doctrinas individualistas del liberalismo extremo (B. Constant) y las teorías universalistas, que afirman la primacía de la sociedad (Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, tecnos, 1986, pp. 174 y ss).

estos últimos jurídicamente. Pero no podemos obviar, como afirma Hannah Arendt, que se trata de unos derechos que en el fondo se predicen de todos aquellos individuos que tienen la condición de ciudadanos de algún Estado o nación y no de aquellos sin esta condición<sup>1300</sup>.

La igualdad jurídico-política (leyes y derechos) se resuelve en un conjunto de igualdades-libertades tipificadas constitucionalmente en todo Estado de suyo democrático. Todos esos derechos y las libertades que llevan anejas, se predicen por igual de todos los hombres en tanto que miembros de un Estado. Aludimos a la igualdad política, en su sentido más amplio, de todos los individuos libremente representados en cualesquiera Estado<sup>1301</sup>. Todos los hombres poseen los mismos derechos fundamentales (*absolutos metafísicos, abstracciones e irrealidades*). La democracia moderna se ha fundamentado en toda una serie de derechos (libertades), pero no ha proclamado al mismo tiempo un conjunto de obligaciones (*restricciones*) también fundamentales: “dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autoctonía; es decir, que consiste en medios y no en actitudes últimas”<sup>1302</sup>.

Al educar a los hombres en un nuevo régimen de democracia hay que enseñarles algo más que democracia, es decir, algo más que sus derechos, a saber: sus obligaciones. Se han satisfecho las exigencias de la masa rebelde, pero no así las de la auténtica minoría selecta que exige la salvaguarda de los derechos diferenciales y la proclamación de una serie de obligaciones y deberes históricos. En las escuelas que tanto enorgullecían al pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa, afirma Ortega, que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, “pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les ha inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu”<sup>1303</sup>. Por eso dice Ortega que las masas no quieren nada con el espíritu. El resultado es la forja de un tipo humano que desprecia aquellos principios liberal-democráticos a que debe su acomodada existencia: “El hijo de la

---

<sup>1300</sup> Véase Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 371 y ss.

<sup>1301</sup> Como afirma Erich Fromm, “la culminación del desarrollo de la libertad en la esfera política la constituyó el Estado democrático moderno, fundado en el principio de igualdad de todos los hombres y la igualdad de derecho de todos los ciudadanos para participar en el gobierno por medio de representantes libremente elegidos” (Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 117).

<sup>1302</sup> *Revés de almanaque*, O.C, II, 807.

<sup>1303</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 403.

democracia liberal es de intención anti-liberal y, en rigor, anti-demócrata (siendo a la vez, lo uno y lo otro)”<sup>1304</sup>.

Una declaración de los derechos comunes a todos los hombres legitima lo que en ellos hay de igualdad, pero deja fuera de consideración aquello en que son desiguales. Cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es seguro que triunfarán los peores, porque son los más. Hasta ahora el espíritu democrático se ha caracterizado por una monomaniaca y susceptible ostentación de los derechos que cada uno tiene. Este primer ensayo de democracia fracasará si no se le completa. A la proclamación de derechos es preciso agregar, afirma Ortega contundentemente, una proclamación de obligaciones. Los espíritus más delicados de nuestro tiempo, ahítos de no ver en torno suyo sino gentes que blanden amenazadoras sus derechos, empiezan a buscar algún reposo en la contemplación de la Edad Media, que antepuso “a la idea de derecho la idea de obligación. *Noblesse oblige* ha sido el lema admirable de una época ferviente, tránsida por un generoso impulso de sesgo ascendente y creador. La democracia tiene derechos; la nobleza tiene obligaciones (...), la democracia reconoce derechos políticos que todo hombre, sólo por nacer, posee”<sup>1305</sup>. Durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos como con un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguía viviendo, seguía sintiéndose a sí misma como en el antiguo régimen. El pueblo, afirma Ortega, sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy, sin embargo, aquel ideal se ha convertido en una realidad en el corazón de todo individuo: “A mi juicio, quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas, no puede explicarse lo que hoy comienza a acontecer en el mundo (...). Los derechos niveladores de la generosa aspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes”<sup>1306</sup>.

Las minorías de políticos liberales progresistas han desertado de su función. La deserción de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió “en halagar a las masas (...). Las minorías del siglo XX han desertado de su puesto”<sup>1307</sup>. Se han dedicado a suscitar en el hombre medio o masa una férrea conciencia de señorío, que le hace creer

---

<sup>1304</sup>Ortega y Gasset, J.: “El siglo XVIII”, en *La rebelión de las masas*, introducción y notas de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1979, pp. 292 s.

<sup>1305</sup>*Musicalia*, O.C, II, 368.

<sup>1306</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 384.

<sup>1307</sup>*Revés de almanaque*, O.C, II, 808.

que sólo tiene derechos<sup>1308</sup>. El hombre masa tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y cree que no tiene obligaciones. Es el hombre sin la nobleza que obliga –*sin nobilitate*– *snob*. No le han enseñado sus obligaciones y, sobre todo, que también existen derechos diferenciales o personales:

“Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios (...), son los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el *hombre medio*, en la *masa*”<sup>1309</sup>.

Nos encontramos ante una organización incompleta o parcial de la convivencia social. A los derechos mínimos e iguales para todos hay que añadir o acumular otros tan importantes como los primeros, a saber, los *derechos diferenciales*, privados o privilegios que son conquistas. Ciertas minorías han libertado a los hombres del *ancien régime* (antiguo régimen) que era un orden injusto. Reconocen a todos los nacidos ciertos derechos mínimos. Pero quedarse en este estadio es, como diría Ortega, hacer posada en medio del camino. Es preciso avanzar más y crear un nuevo orden, un *nouveau régime*, en el marco de una sociedad que es por esencia aristocrática, aunque puede dejar de serlo: “Yo no he dicho que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado”<sup>1310</sup>. Se trata, afirma Ortega, de lograr una nueva estructura social o una nueva jerarquía asentada sobre la base de esos derechos personales o señoriales. No basta con una

---

<sup>1308</sup> Los hombres masa contemporáneos se declaran *jóvenes* porque han oído que “el joven tiene más derechos que obligaciones, ya que puede demorar el cumplimiento de éstas hasta las *calendas griegas* de la madurez. Siempre el joven, como tal, se ha considerado eximido de hacer o haber hecho hazañas. Siempre ha vivido de crédito. Esto se halla en la naturaleza de lo humano” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 497). Dezsó Csejtei, que vincula la rebelión de las masas con el fin de la historia, afirma que la masa moderna reivindica, sin más ni más todos los derechos que anteriormente habían pertenecido exclusivamente a la minoría selecta, sin hacerse cargo de sus deberes. El siervo hegeliano personifica, propiamente dicho, a la minoría orteguiana, mientras en la figura del dueño hegeliano se esconde el hombre masa, el señorito satisfecho orteguiano. Este estudioso del pensamiento orteguiano considera que la historia del apoderamiento del hombre masa moderno es una caricatura grotesca del siglo XX de la dialéctica hegeliana del siervo y el dueño. En la *Fenomenología del espíritu* el siervo llega al reconocimiento de sí mismo que él educa a sí mismo y al mundo, durante su trabajo él llega a la toma de posesión teórica y práctica del mundo y destrona al dueño de esta manera (Véase Csejtei, D.: “*La rebelión de las masas* visto a la luz de la poshistoria”, en Capellán de Miguel, G. Y Ajenjo Bullón, X. (Ed): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, IV, Jornadas de Hispanismo filosófico, Santander, 2000, pp. 319 y ss).

<sup>1309</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 384.

<sup>1310</sup> *ibíd.*, p. 382.



legislación de derechos comunes y mínimos que hace pardos a todos los gatos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona: “un sistema de rangos (...), para que la sociedad pueda organizarse en nueva aristocracia”<sup>1311</sup>. Toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, “una ascensión en la jerarquía. Ahora bien: la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos”<sup>1312</sup>. Podríamos decir con Nietzsche que nadie tiene ya hoy valor para reclamar derechos especiales, derechos señoriales, un sentimiento de respeto para consigo mismo y para con sus iguales, un *pathos de la distancia*<sup>1313</sup>.

Los *derechos diferenciales* no son concesiones o favores que se hacen a la persona, sino que son privilegios conquistados arduamente por todos aquellos individuos de condición noble o de vida esforzada. Los *derechos privados* o *privilegios* no son pasiva posesión o simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona con un logrado nivel de autoexigencia. Los derechos comunes, como son los *del hombre y del ciudadano*, son propiedad pasiva o puro usufructo y beneficio, es decir, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra. No responden a esfuerzo ninguno: “El derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene (...). Equivale, pues, noble, a esforzado o excelente (...). El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia”<sup>1314</sup>. La nobleza orteguiana no es de condición hereditaria, de sangre o estirpe. Se trata de una nobleza de espíritu. Ortega se lamenta de la degeneración que ha sufrido en el vocabulario usual una palabra tan inspiradora como

---

<sup>1311</sup> *Musicalia*, O.C. II, 371.

<sup>1312</sup> *Notas del vago estío*, O.C. II, 437.

<sup>1313</sup> Véase Nietzsche, F.: *El Anticristo*, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, pp. 50 y ss. Nietzsche también afirma en este sentido que existe un orden jerárquico entre un hombre y otro hombre y, en consecuencia, también entre una moral y otra moral (Véase Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 175 y ss). Como Ortega, Nietzsche muestra a su manera la importancia de mantener en el mundo el orden de rango entre las cosas mismas y no solo entre los hombres. A las morales, afirma Nietzsche, hay que forzarlas a que se inclinen sobre todo ante la jerarquía, hasta que acaben viendo con claridad que es inmoral decir: *Lo que es justo para uno es justo para todos* (Véase *Ibid.*, pp. 165 y ss). Pero sobre todo me parece interesante la idea nietzscheana de que el aristocratismo de los sentimientos ha sido socavado por la mentira de la igualdad de las almas que el cristianismo promueve. Éste es, a juicio de Nietzsche, una especie de rebelión contra todo lo que tiene altura: “el evangelio de los *viles* envilece (...), el democratismo de los instintos cristianos venció (...). El cristianismo fue una vistoria por causa suya pereció una mentalidad más aristocrática” (Véase Nietzsche, F.: *El Anticristo*, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, pp. 50 y ss).

<sup>1314</sup> *La rebelión de las masas*, O.C. IV, 412.

*nobleza*. Porque al significar para muchos *nobleza de sangre* o hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte. Pero el sentido propio, el *etymo* del vocablo nobleza es esencialmente dinámico. Noble significa, afirma Ortega, el *conocido*, se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo sobre la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama. La nobleza hereditaria “tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Sólo queda en ella de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel de esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en ese sentido desvirtuado, *noblesse oblige*”<sup>1315</sup>.

La exclusiva atención a los derechos mínimos o comunes incluye de por sí una cierta inmoralidad, pues deja sin reconocer los derechos diferenciales o personales, privativos, sobre todo, de las minorías de individuos excelentes. Los segundos constituyen la verdadera moral de los derechos.

---

<sup>1315</sup> *ibíd.*, p. 412.



**ACTUALIDAD DE LA CRÍTICA  
ORTEGUIANA DE LA SOCIEDAD Y  
CULTURA DE MASAS**

“Sólo mediante un ataque coordinado contra los efectos desorganizadores de la sociedad de masas en la mentalidad individual, se puede esperar poner un dique al tipo de psicosis de masas que

se produjo en el continente europeo” (Karl Mannheim)

En este capítulo analizaré la importancia y actualidad de la crítica de Ortega a la sociedad y cultura de masas. La figura de Ortega es de una notable relevancia en el pensamiento filosófico del pasado siglo XX, tanto por sus análisis críticos de nuestra sociedad, cuanto por la vigencia que hoy día tienen buena parte de sus planteamientos. Unos planteamientos cuya actualidad se pone de manifiesto en el amplio campo que abarca la teoría crítica de la sociedad de masas.

La vigencia del pensamiento orteguiano responde a los notables aciertos del filósofo español respecto del devenir de la sociedad contemporánea como sociedad de masas. Un tipo de sociedad donde priman los convencionalismos y las conductas en exceso estereotipadas o sometidas a usos. En este capítulo, por tanto, abordaremos los principales y más sobresalientes rasgos de la sociedad y cultura de masas europea contemporánea desde la óptica del discurso teórico de Ortega y Gasset. Nuestro interés no es otro que exponer, en este sentido, algunas de las características que presenta la rebelde sociedad masificada desde el análisis del comportamiento del nuevo hombre masa. Pretendo ofrecer toda una serie de aclaraciones y de claves que ayuden al lector a lograr un mínimo conocimiento y comprensión de los entresijos de la innovadora repulsa de Ortega a las pretensiones de tiranía del nuevo hombre masa rebelde que lidera de forma impune la actual sociedad de masas occidental.

El advenimiento de la sociedad de masas descrito por Ortega, en realidad no caracterizaba principalmente la sociedad de los años treinta, sino sobre todo anunciaba el modelo prevalente de la sociedad tecnológica e industrial de hoy liderada por hombres masa rebeldes. El fenómeno de la masificación, de la nivelación o de la despersonalización caracteriza tanto a la cultura europea como a la americana y de otros continentes<sup>1316</sup>.

En la sociedad de masas del siglo XXI los planteamientos de Ortega no sólo son más verdaderos que nunca sino que han ido adquiriendo forma. Es un hecho

---

<sup>1316</sup>Véase Campailla, G.: “Implicaciones actuales de *La Rebelión de las masas*”, en *Psicopatología*, nº2, Madrid, 1983, p. 172.

constatable que la estructura de nuestra sociedad actual aparece como un lugar de cita de las masas en rebeldía o de hombres masa sublevados. Así lo diagnosticó Ortega en su momento y no sólo para su época. No lo hizo por esnobismo ni por espíritu apocalíptico, como dice Jesús Herrero<sup>1317</sup>, sino como respuesta a los datos empíricos que sus ojos, presos de la sorpresa o la extrañeza, detectaban en los acontecimientos como paso previo para entenderlos<sup>1318</sup>. Entre esos acontecimientos hay uno que le sorprende vivamente, a saber, pretender la masa actuar por sí misma, es decir, rebelarse contra su propio destino natural. Este último no es otro que dejarse dirigir, representar u organizar por las minorías de individuos superiores. La masa ha venido al mundo para dejar de ser masa o al menos aspirar a ello. Pero ocurre todo lo contrario. Son las masas rebeldes las que suplantán a las minorías, sin justificar su vil acción. Y esto es una verdad tanto en los tiempos de Ortega como ahora.

El nuevo hombre masa rebelde disfruta de una vida que no se justifica ante sí misma, cuando “toda vida necesita –quiera o no– justificarse ante sí misma. La justificación ante sí misma es un ingrediente consubstancial a nuestra vida”<sup>1319</sup>. El *hombre medio* o *masa* vive de ideas arcaicas y se condena a una vida menor o más difícil, penosa o tosca, al no congruir con lo alto o con instancias superiores en que se transmutan las minorías de individuos mejores. Esta situación conduce a este nuevo tipo humano a vivir bajo el nivel vital de su tiempo, convirtiéndose *ipso facto* en un *infrahombre*.

Nuestros análisis de la actualidad de la crítica orteguiana de la sociedad y cultura de masas se desarrollarán en tres pasos. En primer lugar, situaré el pensamiento de Ortega en el marco de las principales teorías críticas de la sociedad de masas, prestando una detallada atención a las aportaciones que se han hecho sobre los orígenes de tan importante teoría. En segundo lugar, analizaré las principales aportaciones de Ortega a la crítica a la sociedad y cultura de masas contemporánea, haciendo especial hincapié en su advertencia sobre la rebelión de los *hombres* y *pueblos masa*. En tercer y último lugar, daré algunas notas, a modo de conclusión, acerca de la moral utilitarista característica del hombre masa que lidera la actual y éticamente deficitaria sociedad de masas consumista.

---

<sup>1317</sup>Véase Herrero, J.: “Ortega y su crítica a la sociedad de masas”, en *Arbor, Revista general de Investigación y Cultura*, Madrid, nº359, 1975, p. 13.

<sup>1318</sup>Sorprenderse, extrañarse, es, afirma Ortega, “comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse (...) lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 376).

<sup>1319</sup>*Misión de la Universidad*, O.C, IV, 557.

El hilo conductor de este capítulo de crítica a la sociedad y cultura de masas desde la perspectiva orteguiana, se ha establecido sobre la base de las ideas de Ortega contenidas en *La rebelión de las masas* acerca del comportamiento subversivo del nuevo hombre masa rebelde, que, por cierto, manifiesta muy poco respeto por todas aquellas morales que privilegian el esfuerzo y el sacrificio. Un claro ejemplo de las mismas es la moral orteguiana. Todas las cuestiones que en esos tres apartados se traten giraran en torno al liderazgo del *hombre masa* en la actual sociedad de masas contemporánea.

### 5.1.– LUGAR DE LA DOCTRINA ARISTOCRÁTICA DE ORTEGA EN EL CONJUNTO DE LAS TEORÍAS CRÍTICAS DE LA SOCIEDAD DE MASAS

A nadie que conozca su obra mínimamente le puede extrañar que Ortega sea uno de los principales teóricos críticos de la sociedad contemporánea como sociedad o cultura de masas<sup>1320</sup>. Su obra *La rebelión de las masas*, sin olvidar ciertos aspectos importantes de su trabajo *El hombre y la gente*, ha posibilitado que Ortega ocupe un lugar relevante dentro del grupo que conforman, entre otros, Heidegger, Karl Mannheim, K. Jaspers<sup>1321</sup>, Hannah Arendt, Marcuse, Adorno, Horkheimer<sup>1322</sup>, Tocqueville, David Riesman<sup>1323</sup>, Max Scheler, Wright Mills<sup>1324</sup>, William Kornhauser, etc.

Muchas de las ideas contenidas en *La rebelión de las masas* sobre la rebeldía del nuevo hombre masa enriquecen, sin duda alguna, la teoría crítica de la sociedad de masas. Se trata, en efecto, de una serie de ideas que engrandecen las críticas ya existentes a la sociedad masificada y que irán apareciendo en las páginas sucesivas. No estaría de

---

<sup>1320</sup>Giovanni Sartori afirma que “no habría que olvidar que la temprana literatura política sobre el hombre masificado y la sociedad de masas –Ortega y Gasset, Mannheim, Jaspers, hasta Hannah Arendt– reflejó el trauma de la toma del poder, fascista y después nazi, *democrática*” (Sartori, G.: *Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1988 p. 49). Alejandro Muñoz Alonso considera que dos de las ideas básicas del pensamiento social de nuestro siglo, *la teoría de la sociedad de masas* –considerada por algunos como la más importante teoría social contemporánea, aparte del marxismo– y *la teoría del cambio social* encuentran en Ortega un agudo precursor y un punto de referencia obligado (Véase Muñoz Alonso, A.: “Ortega, la crisis y la sociedad de masas”, en *Psicopatología*, Madrid, nº 2, 1983, pp. 197 y ss).

<sup>1321</sup>Karl Jaspers debe ser, en opinión de Salvador Giner, añadido a Ortega, Mannheim y Scheler, como cuarto autor que presenta explícitamente, por primera vez, la concepción madura de la sociedad como sociedad masa, alrededor de 1930. Su obra sobre el hombre moderno aparece en 1931, *Man in the Modern Age* (Véase Giner, S.: *La sociedad masa: ideología y conflicto social*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, p. 146, nota a pie).

<sup>1322</sup>Véase de Adorno y Horkheimer su obra *La dialéctica de la ilustración*, especialmente el capítulo que aquellos dos dedican en esta obra al estudio y análisis de la industria cultural.

<sup>1323</sup>Véase del autor *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981.

<sup>1324</sup>Véase del autor *La élite del poder*, México, F.C.E., 1956, especialmente las páginas 278 y ss. En esta obra su autor se ocupa de la sociedad de masas y de algunas de las características del hombre masa, como puede ser el conformismo o la uniformidad de que presume aquél.



más preguntarnos, en primer lugar, de dónde procede, según algunos autores, esta importante teoría crítica de la sociedad de masas. Resulta relevante, desde mi punto de vista, conocer las aportaciones hechas hasta el momento sobre los orígenes de esa teoría.

El sentimiento de deshumanización radical de la vida que ha acompañado los acontecimientos desde los comienzos del pasado siglo XX, ha dado lugar, como afirma Daniel Bell, a una teoría crítica de la sociedad masa. La teoría social de más influencia o que al menos ha despertado un indudable interés en buena parte de los intelectuales del mundo occidental<sup>1325</sup>. Daniel Bell, que alude a la crítica de Ortega a la moderna cultura de masas y a sus reservas ante la emergente dictadura del *niño mimado* de la historia, destaca hasta cinco usos diversos de la expresión sociedad de masas, a saber, *Masa como número indiferenciado y heterogéneo*; *Masa como valoración de los incompetentes*; *Masa como sociedad mecanizada*; *Masa como sociedad burocratizada*; *Masa como muchedumbre*. Todas estas expresiones definen de forma completa la sociedad de masas. La masa se compone de innumerables individuos que no reconocen entre sí diferencia alguna, es decir, todos se sienten iguales en el seno de la masa. La masa alberga en su seno una creciente igualdad que no reconoce jerarquía alguna. De ahí que las diferencias entre individuo e individuo se hagan borrosas. El imperio de la masa también supone, en opinión de Daniel Bell, el liderazgo y valoración social de los incompetentes en múltiples campos de la vida pública. Las masas se han hecho con el mando social. El poder se encuentra actualmente en manos de un representante de las masas. La masa, si seguimos a este autor, lidera una sociedad mecanizada, es decir, una sociedad que se ha transformado en un aparato o máquina que imprime su estilo en el hombre masa y convierte la vida de éste en algo matemático y preciso. Recordemos que Ortega afirmaba que ya no es la máquina quien está al servicio del hombre, sino al revés, el hombre al servicio de la máquina, al menos en muchos casos. La existencia asume un carácter ficticio que se resuelve en la desaparición del individuo dentro de su función técnica o dentro de la máquina tecnológica. La masa también lidera, a juicio de Daniel Bell, una sociedad burocratizada en muchos de sus ámbitos. La extremada racionalización y

---

<sup>1325</sup>Se trata de una teoría que, según Daniel Bell, se ha convertido en el núcleo fundamental del pensamiento de los principales críticos, aristocráticos, católicos o existencialistas de la sociedad moderna (Heidegger, Scheler, Hannah Arendt, Karl Mannheim, Gabriel Marcel, Karl Jaspers o el mismo Ortega) (Véase Bell, D.: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, pp. 23 y ss).

burocratización de la vida son dos de los principales rasgos de la moderna sociedad de masas<sup>1326</sup>.

La crítica a la sociedad de masas encuentra sus antecedentes más remotos en el pensamiento greco-romano con su división política entre los “pocos” y los “muchos”. La teoría de la sociedad de masas es también una consecuencia del pensamiento elitista, por cuanto que mantiene la división entre los “menos” y los “más”. Los más inmediatos antecedentes de la teoría de la sociedad de masas se encuentran en buena parte del pensamiento liberal. A diferencia del elitismo tradicional el papel negativo pasa de las élites a las masas. Ahora son éstas las que constituyen un peligro para la civilización occidental<sup>1327</sup>.

William Kornhauser afirma que la teoría crítica de la sociedad de masas proviene de dos importantes grupos de intelectuales. El primero se ocupa de la reacción que se produjo en el siglo XIX ante los cambios revolucionarios de la sociedad europea (especialmente la francesa). El otro grupo se interesa por la reacción del siglo XX ante el surgimiento del totalitarismo en Rusia y en Alemania. El primer grupo conforma la que se ha dado en llamar crítica aristocrática a la sociedad de masas. Se ocupa de la defensa intelectual de los valores secundados por las élites en contra de la participación creciente de las masas y de los hombres masa en la vida pública. El segundo grupo personifica la denominada crítica democrática. Ésta defiende a ultranza los valores democráticos en contra del surgimiento de élites totalitarias dispuestas a conseguir la dominación total. Los críticos democráticos, con los que Ortega comparte algunas ideas, atribuyen la pérdida de libertad al incremento de la manipulación y movilización de las masas. Para estos críticos, en la sociedad de masas existe un control excesivo de los menos sobre los más. En síntesis, uno de los grupos ve la sociedad de masas como una democracia ilimitada (*hiperdemocracia* según el término de Ortega), y el otro como tiranía ilimitada<sup>1328</sup>.

---

<sup>1326</sup>*ibid.*, pp. 23 y ss. De algunos de estos aspectos característicos de la sociedad de masas, también se han ocupado otros autores, como por ejemplo Horkheimer y Adorno, quienes afirman que “la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o producciones del mismo proceso de trabajo” (Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, ed.cit., Madrid, Trotta, 2003, p. 181). Por su parte, Hans Kelsen también afirma que “el terror al mecanicismo de la sociedad democrática es el que despierta, en todos los órdenes, el progreso científico y material, la máquina” (Kelsen, H.: *op.cit.*, p. 19).

<sup>1327</sup>El predominio o irrupción de las masas rebeldes en la vida pública, política o no, de Occidente se resuelve en un peligro sin precedentes, que únicamente se podrá erradicar si las masas adquieren conciencia de su misión. Ésta no es otra que dejarse influir por la acción benefactora de las minorías autoexigentes con una cierta superioridad moral e intelectual.

<sup>1328</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, p. 29.

Los críticos democráticos, después de haber logrado el triunfo sobre los críticos aristocráticos en la guerra de ideas e instituciones librada durante el siglo XIX, tratan ahora de conservar sus valores frente al desafío totalitario. Los críticos aristocráticos de la sociedad de masas, descubrieron, por su parte, que el proceso decisivo consiste en la pérdida de exclusividad por parte de las élites y el surgimiento de la participación de las masas y sobre todo del hombre masa en la vida cultural o política de Occidente. Burckhardt y Gustave Le Bon se contaron entre los principales críticos aristocráticos de las tendencias de masas en el siglo XIX; Ortega y Gasset y Karl Mannheim son representantes de dicho enfoque en el siglo XX. Un enfoque que se muestra celoso de la libertad personal e individual en medio de una azorante sociedad de masas sublevadas. Tanto los teorizadores democráticos como los aristocráticos coinciden en la defensa de una serie de valores críticos, de entre los que destaca el valor libertad, aun cuando difieran respecto al contenido de los valores que han de preservarse y con respecto a los sectores de la sociedad que los encarnan<sup>1329</sup>.

Los principales teóricos críticos aristocráticos de la sociedad de masas en el pasado siglo XX son, si seguimos a William Kornhauser, Ortega y Karl Mannheim. El papel de Ortega es patente y su contribución a la teoría crítica de la sociedad de masas es manifiesta. Es, sin duda alguna, uno de los principales teóricos de la sociedad de masas. Francisco Ayala, afirma Ignacio Sánchez Cámara, llega a decir que el análisis mismo del fenómeno comienza con *La rebelión de las masas*, de la que afirma que *describe el fenómeno fundamental de la sociedad de nuestro tiempo* y cuyo contenido nos parece hoy trivial por haberse cumplido sus afirmaciones e incluso superado. La conexión de la teoría de Ortega con la perspectiva de la crítica de la sociedad de masas es evidente, constituye uno de sus pilares fundamentales. *La rebelión de las masas* puede ser considerada como la obra clásica más importante de esta corriente doctrinal y la que anticipó algunos de sus más relevantes aspectos<sup>1330</sup>. Comparto con Ignacio Sánchez Cámara su afirmación de que Karl Mannheim, Ortega y Scheler elaboraron respectivamente los tres conceptos clave de la teoría crítica de la sociedad de masas. Scheler el de masificación para referirse al proceso. Ortega, el de hombre masa, para referirse a su sujeto o tipo humano dominante en nuestros días. Karl Mannheim, el de sociedad masa, para referirse a la estructura resultante de todo este proceso liderado por hombres masa rebeldes, auténticos protagonistas de la nueva situación. En Mannheim confluyen sus críticas a la

---

<sup>1329</sup>Véase *ibid.*, pp. 19 y ss.

<sup>1330</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, tecnos 1982, pp. 153 y ss.

sociedad de masas con una cierta visión elitista de la democracia. En su obra se trasluce claramente la advertencia de los peligros que conlleva el advenimiento de las masas al pleno poderío social como consecuencia ineludible de la sociedad industrial y de la democracia política<sup>1331</sup>. Sus obras más destacadas en este sentido son *El hombre y la sociedad en la época de crisis* y *Diagnóstico de nuestro tiempo*. A ambas obras he aludido en este trabajo en multitud de ocasiones, pues las ideas que en ellas aparecen sobre la sociedad de masas guardan gran semejanza con las ideas orteguianas. Salvador Giner considera que Karl Mannheim es el primero en bautizar a la sociedad moderna con el nombre de *Massengesellschaft* (sociedad masa). También es el primero, afirma este autor, en inaugurar la que podríamos llamar versión de izquierdas de la teoría crítica de la sociedad de masas. Coincidiendo en muchas de sus apreciaciones con la tradición que arranca de los viejos prejuicios aristocráticos, Karl Mannheim constata el incremento de la irracionalidad, la quiebra de los grupos o comunidades primarios, el aumento de una burocracia que fomenta el anonimato, las nuevas formas de dictadura de masa, etc.<sup>1332</sup>. Con Mannheim, Ortega comparte la crítica a la irracionalidad triunfante en la nueva sociedad de masas. También coinciden ambos autores en señalar los peligros del totalitarismo y de la uniformidad social, es decir, en la idea de que la democracia se encuentra amenazada y en el diagnóstico de una crisis de los valores vigentes. Karl Mannheim señala que esta última crisis obedece a la crisis final del liberalismo decimonónico, crisis que el propio Ortega admite. También se puede señalar la desconfianza de ambos autores hacia el hombre común u hombre masa. Para Karl Mannheim, la esperanza está más bien en la capacidad para encontrar una minoría auténtica que dirija la planificación en beneficio del pueblo, y que, como también ratificaría Ortega, influya con su ejemplaridad en las ideas y sentimientos de la mayoría. Con relación a Max Scheler, Ortega coincide en la apreciación scheleriana de la subversión de los valores, en la igualación u homogeneización de la sociedad. Pero mientras Scheler se detiene más bien en la caracterización del proceso de masificación, Ortega hace hincapié en las características antropológicas que produce. Por otro lado, la caracterización que hace Riesman del individuo orientado o dirigido por los otros, por las preferencias de los demás, presenta cierta semejanza con el hombre masa orteguiano:

---

<sup>1331</sup>Véase *ibid.*, p. 153.

<sup>1332</sup>Véase Giner, S.: *op.cit.*, p. 64.

la uniformidad, escasa autenticidad, gusto en sentirse igual a los demás, gozar de la aprobación de los demás, de su contorno social (amigos, familia, clase social, etc)<sup>1333</sup>.

Todos los autores citados hasta el momento, entre ellos Ortega, consideran, así se desprende de algunos de sus textos, que la sociedad de masas se caracteriza por tres aspectos fundamentales, a saber, el igualitarismo creciente, disposición general para apoyar formas antiaristocráticas de gobierno y el emergente apetito de mando social, en su sentido más amplio, por parte de las masas u hombres masa declarados en rebeldía. La sociedad masificada subvierte todo orden aristocrático y favorece el gobierno de las *masas* u hombres masa en la mayoría de los casos incompetentes<sup>1334</sup>. El desarrollo de lo que podríamos llamar una teoría de las masas ha entrañado una teoría del hombre masa. Así ocurre al menos en la filosofía de Ortega. Pero el significado que este concepto de hombre masa tiene para los distintos teóricos de la sociedad masa no es exactamente el mismo, aun cuando existen puntos en común. La expresión hombre masa ha tardado varios siglos en ser acuñada, pero el concepto que encierra posee singular antigüedad. Sus orígenes se remontan a la distinción entre el miembro activo de la sociedad civil y el plebeyo ajeno a los asuntos públicos, e, incluso, apartados de ellos por la ley. Las características del hombre masa, en opinión de Salvador Giner, son: afinidad mental o emocional con la turba, falta de individualidad y de sentido moral, en suma, alienación<sup>1335</sup>.

A esos aspectos del hombre masa se unen otras características más generales de la sociedad masa, como son: falta de diferenciación interna e igualación u homogeneización de todo el cuerpo social. Los individuos se hacen cada vez más intercambiables entre sí, quedan abolidas sus diferencias intelectuales o morales. En la sociedad de masas ser diferente es incluso indecente. Predomina la atomización o fragmentación de la sociedad, el anonimato de sus miembros o la anonimidad de sus instituciones. También se produce la ruptura del sistema de estratificación tradicional. Nuestra época es, en definitiva, la época de la rebelión de las *masas*<sup>1336</sup>.

---

<sup>1333</sup>Véase Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, tecnos, 1982, pp. 166 y ss.

<sup>1334</sup>En algunos casos, el hombre masa, en la medida en que anida en todas las clases sociales, puede manifestar cierto nivel de competencia, que cree que le legitima para imponerse allí donde no está llamado a ello. Como afirma Orringer, la masa rebelde de hoy no sólo retira su respeto y su obediencia a los nobles, sino que, entre otras cosas, les usurpa los puestos que la tradición les había asignado en la sociedad (Véase Orringer, N.R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid Gredos, 1979, p. 276).

<sup>1335</sup>Véase Giner, S.: *La sociedad masa: ideología y conflicto social*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, pp. 23 y ss.

<sup>1336</sup>Véase *ibíd.*, pp. 24 y ss.

La rebelión de las *masas* se ve reforzada internamente por una serie de fenómenos. De entre ellos, destaca el que en la sociedad de masas existe un notable aumento de las oportunidades que tienen los hombres masa para intervenir en sectores que antes estaban reservados a las minorías selectas. Estas oportunidades para decidir la política social y las normas culturales atraen gran cantidad de sujetos, de hombres masa, que no poseen competencia para decidir tales cuestiones. La sociedad de masas es aquella en la que se produce una *pérdida de exclusivismo de las élites* que responde, entre otras cosas, a la fácil accesibilidad de las mismas<sup>1337</sup>. La deserción de las minorías selectas de que hablaba Ortega también se puede interpretar en este sentido. Las élites o aristocracias superiores, al perder exclusividad, desertan de sus labores de mando social y en muchas otras ocasiones degeneran en masa vulgar.

Si seguimos a Ortega, podemos decir que la rebelión de las *masas* responde a un modelo de sociedad *antiliberal*, porque su constitución ni delimita de forma contundente el uso del poder ni respeta en muchos casos los derechos de las minorías. Pero sobre todo nos referimos a un tipo de sociedad liderada por una personalidad autoritaria, a saber, el nuevo *hombre masa* de condición rebelde connivente con los posibles excesos o injerencias de la autoridad en aquellos ámbitos privativos o autónomos del individuo que permiten a éste su más completo desarrollo racional y perfección personal y moral. El hombre masa se muestra favorable a una concepción de la sociedad que se caracteriza por ser homogeneizadora, totalizadora o monista. Ésta predica la igualdad de todos los hombres en todos los aspectos de la vida. En la sociedad de masas el poder público es ejercido por *hombres masa* rebeldes que no muestran respeto alguno por ninguna esfera o ámbito socio-personal. Imponen su tiranía allí hasta donde llega su poder, haciendo uso de todos los instrumentos coactivo-estatales o públicos de que disponen. En una sociedad masificada existen ciertas restricciones formales al poder, pero la eficacia de las mismas se ve anulada por la falta de grupos independientes que protejan al individuo y a las minorías de toda posible manipulación o ilegítima coerción. La democracia populista de la sociedad de masas, como afirma William Kornhauser, entraña la *acción directa* de gran cantidad de gente. Esta situación desemboca

---

<sup>1337</sup>Véase Kornhauser, W.: *op.cit.*, pp. 25 y ss. Kornhauser también afirma, en clara consonancia con Ortega, que el comportamiento de masa puede caracterizar tanto a individuos que poseen un status elevado como a los de clases bajas (Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, p. 27). Karl Mannheim, cuyas ideas se asemejan en muchos puntos a las de Ortega, afirma que “sólo mediante un ataque coordinado contra los efectos desorganizadores de la sociedad de masas en la mentalidad individual, se puede esperar poner un dique al tipo de psicosis de masas que se produjo en el continente europeo” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México F.C.E., 1944, p. 105).

inevitablemente en el avasallamiento de los canales institucionales y la invasión *ad hoc* de la intimidad individual. La acción directa se convierte en la *prima ratio* o única razón del modo de actuar de las *masas* rebeldes. Así vimos que lo reconocía Ortega. Como contrapunto de la *acción directa* aparece la *acción indirecta* o legal que caracteriza la forma de actuación de la democracia liberal. Esta forma de organización política obedece a reglas institucionales que limitan el poder de la autoridad. La democracia populista, por el contrario, favorece el acceso del poder de forma más directa y sin restricciones a determinados ámbitos vitales que se debieran respetar, adoptando de esta forma tintes dictatoriales. La democracia liberal, con sus propios controles internos de acceso al poder, es, como afirma Kornhauser, una forma más viable de gobierno. Una forma más viable de gobierno siempre y cuando funcione correctamente<sup>1338</sup>.

La democracia populista o de masas presenta como máxima la transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal. Las normas de la masa u hombres masa son *uniformes* o niveladas y fluidas (cambian con facilidad). En la sociedad contemporánea, las masas atomizadas tienden a carecer de vida grupal diversificada y favorecen la uniformidad cultural o masiva. La sociedad de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros<sup>1339</sup>. La sociedad de masas hace de los hombres simples seres genéricos, iguales entre sí en la colectividad coactivamente dirigida. La pseudoindividualidad domina por doquier. La peculiaridad del *sí mismo* es un bien monopolista socialmente condicionado<sup>1340</sup>. El hombre del rebaño alienta las muchedumbres y obedece a la acción *en masa* que se desmarca de todo ensayo de individualidad en soledad. El *hombre masa* encuentra cobijo en la sociedad de masas y abomina de todo espacio privado de libertad personal, pues *carece* de un proyecto personal e individualísimo o es infiel a él<sup>1341</sup>. La persona es proyecto o empresa. Todo individuo que se considere tal, debe aspirar a ser plenamente persona, incluso en una sociedad de masas. Todo hombre debe luchar por llegar a ser en libertad el que es en proyecto: “La persona es pura intimidad. No es nada hacia fuera ni para otro. Es el ser hacia sí mismo y, por ello, pura verdad. Lo que pasa es

---

<sup>1338</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 125 y ss.

<sup>1339</sup>Véase Sloterdijk, P.: *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 90.

<sup>1340</sup>Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 89 y ss.

<sup>1341</sup>Como afirma Karl Mannheim, “la sociedad moderna necesita del contrapeso de la soledad frente a la experiencia de masa” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 172).

que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente”<sup>1342</sup>.

En la sociedad de masas ha desaparecido gradualmente el sentido de la intimidad y de la vida privada, y ha aparecido el hábito del goce en masa y la tendencia hacia el éxtasis de masas. La existencia de la intimidad, de la vida privada y de la contemplación se encuentran amenazadas allí donde se desarrolla la moderna sociedad de masas, sea en Inglaterra —país donde se desarrolló con más intensidad este culto a la vida privada—, Alemania, Norteamérica o Rusia. Pues, no obstante las diferencias políticas, dominan los mismos rasgos. El sentido de la vida privada y de la contemplación se suplanta por una tendencia al movimiento, a la excitación y al éxtasis colectivo. Así se desprende de los escritos de Ortega y de otros autores como Karl Mannheim. Podríamos afirmar con éste la influencia creciente en las sociedades contemporáneas del hombre masa y, sobre todo, la reaparición de los síntomas de éxtasis e histeria de masas<sup>1343</sup>.

Lo que me interesa ante todo destacar es que el pensamiento de Ortega contenido especialmente en *La rebelión de las masas*, sin despreciar obras como *Meditación de la técnica* o *El hombre y la gente*, enriquece con sus aportaciones las teorías críticas de la sociedad de masas. El de Ortega es un pensamiento de gran utilidad a la hora de comprender la anatomía de la sociedad de masas y tecnológico-consumista contemporánea, que aparece liderada por el hombre masa, máximo representante del éxtasis de masas. La sociedad de masas contemporánea está administrada técnicamente del mismo modo que su economía; una economía de producción o de consumo en gran escala o en masa<sup>1344</sup>. Esto es algo de lo que Ortega se percató en cierto sentido. El nuevo hombre masa de que nos habla Ortega lidera una sociedad que ha caído bajo el impacto del industrialismo moderno. Se trata de una sociedad industrial o post-industrial definida tecnológicamente y en la que se ha producido un resquebrajamiento general de los elementos de diferenciación que diversificaban internamente a las sociedades tradicionales. La técnica y la abundancia económica caracterizan a una sociedad amorfa, de rasgos homogéneos, indiferenciada, atomizada e impersonal. La sociedad de masas técnica e industrialmente avanzada es, en términos marcusianos, una sociedad unidimensional. El hombre unidimensional es el nuevo hombre masa que vive en esta

---

<sup>1342</sup>Tocqueville y su tiempo, O.c83, IX, 328.

<sup>1343</sup>Véase Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, pp. 212 y ss. La soledad es la condición esencial que sostenía al individuo contra y más allá de la sociedad. Pero actualmente “se ha hecho técnicamente imposible” (Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, p.101).

<sup>1344</sup>Véase Giner, S.: *op.cit.*, pp. 24 y ss.



sociedad. Este tipo humano, tal y como lo define Ortega, está dominado de tal forma que la sociedad crea incluso sus necesidades y aspiraciones. Este novedoso modelo de hombre se identifica con estas necesidades que le son impuestas y se hace incapaz de distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. La mentalidad unidimensional y técnica del hombre masa se caracteriza por ser irracional. El dominio de la tecnología ha invadido su propia conciencia. Hoy en día ese espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. El dominio de la tecnología se ha extendido hasta el inconsciente que constituía una rica reserva de los instintos fundamentales del hombre masa. El hombre modelado por esta sociedad se identifica con ella. Esta identificación hace que el hombre masa sea incapaz de sentir su propia alienación o marginal enajenación. La mentalidad unidimensional de la sociedad técnica avanzada es una mentalidad indiferente, acrítica, incapaz de distinguir la verdadera conciencia de la falsa. La tecnología ha invadido la región inconsciente del hombre masa<sup>1345</sup>. De esta subyugación del hombre medio o masa a la técnica moderna o científica se ocupa Ortega en su obra de 1933 *Meditación de la técnica*.

Muchos teóricos críticos de la sociedad moderna, entre los cuales se encuentra Ortega, han sostenido que la urbanización, la industrialización o la maquinización (tecnificación) es productora de masas y de hombres masa. La concepción que de la sociedad moderna tienen muchos sociólogos o filósofos guarda gran semejanza con el modelo de la sociedad tecnológica de masas de los críticos democráticos. Los que conciben la forma urbana de vida en términos de secularización, individuación, etc., implican con ello que la ciudad moderna constituye la quintaesencia de la altamente tecnificada sociedad de masas. La industrialización y la tecnificación resultan masificadoras, es decir, favorecen movimientos o comportamientos de masa excesivamente reglamentados. En el primer período de la industrialización florecen, como afirma William Kornhauser, los movimientos extremistas de masa. La expansión rapidísima de ciudades e industrias ha constituido el origen más general de la atomización social en el mundo moderno<sup>1346</sup>. La técnica de la industria cultural ha llevado a la estandarización y producción en serie. Las diferencias tienden a reducirse cada vez más. Asistimos a una creciente uniformidad en el mundo actual. El mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural. La novedad del estadio de

---

<sup>1345</sup>Véase Berciano, M.: *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1982, pp. 183 y ss.

<sup>1346</sup>Véase Kornhauser, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959, pp. 137 y ss.

la cultura de masas respecto al estadio liberal tardío consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La totalidad de la industria cultural consiste en repetición<sup>1347</sup>.

Pues bien, la crítica a la sociedad y cultura de masas en el pensamiento de Ortega obedece a la crítica de éste a una ola de vulgaridad cultural y técnica que uniformiza, y que aparece personalizada en una nueva clase de hombre rebelde e indócil. Una situación de indocilidad moral e intelectual que hace peligrar a la propia civilización europea y también mundial. Esta sociedad europea hedonista y consumista confirma las sospechas de Ortega, hasta tal punto que las técnicas de comunicación administrativa, de la administración –pública y privada– y de la sociología se han orientado a satisfacer las expectativas del hombre masa para lograr la respuesta deseada<sup>1348</sup>.

En el próximo apartado trataremos toda una serie de cuestiones relacionadas con la crítica orteguiana a la sociedad de masas europea, prestando una detallada atención al comportamiento del hombre masa rebelde en el seno de los pueblos en que mora, para finalmente mostrar la necesidad que Europa tiene de un auténtico poder espiritual que encarnado por las minorías selectas oriente la conducta de las masas rebeldes.

## **5.2.— PRINCIPALES APORTACIONES DE ORTEGA A LA CRÍTICA A LA CONTEMPORÁNEA SOCIEDAD DE MASAS EUROPEA: LA REBELIÓN DE LOS *HOMBRES Y PUEBLOS MASA***

La principal innovación de Ortega en su intento de contribuir al enriquecimiento de la teoría crítica de la sociedad de masas, radica en que ha diseccionado sobre todo psico-fenomenológicamente el perfil esencial de un nuevo tipo humano de condición rebelde e inmoral (“bárbaro especialista”, “niño mimado” o “señorito satisfecho”), que anida actualmente en todas las clases o grupos sociales de la sociedad europea. La principal característica de este nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo consiste en que, sintiéndose en el fondo persona vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer a nadie superior a él. Una forma humana que se ha adelantado al primer plano social y que, según Ortega, es producto de las insuficiencias

---

<sup>1347</sup>Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 165 y ss.

<sup>1348</sup>Véase Orozco Gutiérrez, E.: “De la rebelión de las masas a la rebelión de los estados”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, n°s 11-12, 1976, p. 44.

radicales que ha padecido la cultura moderna europea<sup>1349</sup>. Una serie de insuficiencias que se resumen en un cúmulo de deficiencias de índole educativa y cultural. Un claro ejemplo de lo que digo es la deficiente educación en materia de valores, de deberes y obligaciones que ha recibido el hombre masa por parte de las *modernas* minorías liberales de condición progresista del siglo XIX. Esa deficiente educación de que hablo también se manifiesta en el poco respeto y, sobre todo, en el rechazo del hombre masa hacia los individuos mejores, que son aquellos llamados a regir el destino de los diferentes pueblos.

Es interesante destacar que el predominio del hombre masa actual se hace sentir en el espíritu o carácter de los pueblos en que mora. En el seno de la sociedad europea como sociedad masa, aparecen pueblos o naciones-masa, resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, “minorías de stirpes humanas que han organizado la historia”<sup>1350</sup>. Ortega no pone ningún ejemplo concreto de pueblo masa, sin embargo no es difícil identificar a un pueblo de estas características. Un pueblo masa es aquel que carece de un proyecto de vida común y que se encuentra liderado en todos los ámbitos sociales por hombres masa rebeldes que tienen el alma obliterada<sup>1351</sup>. Ortega considera que este hecho también contribuye activamente a la incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente. Unos pueblos que conviven desde su infancia. El hecho es estupefaciente, a juicio de Ortega. Europa está hoy desocializada, pues faltan principios de convivencia comunes que sean vigentes y a que quepa recurrir. Los pueblos europeos, según Ortega, no sólo se encierran en sí mismos, sino que sobre todo se han distanciado más moralmente<sup>1352</sup>. Hoy ningún pueblo admira a otro pueblo, al contrario, le irrita todo lo peculiar del otro pueblo, sobre todo cuando alguno de ellos

---

<sup>1349</sup>El hombre masa rebelde, aquel que lidera la sociedad de masas actual, es fruto natural de la modernidad, o lo que es igual, del racionalismo positivista, ilustrado o moderno (económico, político y cultural). Éste, así se desprende de los escritos orteguianos, insufló en el hombre masa la vana convicción de que dispone de un poder científico-técnico racional excepcional que puede imponer sin límite ni medida algunas. Una nueva clase de hombre cuyo peligro es mayor en las clases media o superior, pues dispone de un mayor número de medios técnico-económicos que aumentan su capacidad o poder científico-material que a veces utiliza de forma ilegítima. Esto hace de él un déspota que no reconoce límites. Me parece muy oportuno traer a colación la tesis de Horkheimer y Adorno acerca de que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente fuertes sobre la sociedad. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma y liderada por un tipo humano despótico con un enorme potencial (Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 166).

<sup>1350</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 461.

<sup>1351</sup>En la obliteración de las almas medias consiste la rebeldía de las masas en que, a su vez, “consiste el gigantesco problema planteado hoy a la humanidad” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 415).

<sup>1352</sup>Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 504 y ss.

manifiesta una superioridad de tipo cultural e intelectual<sup>1353</sup>. El predominio de hombres y pueblos masa en Europa hace de ésta una sociedad masa. Los hombres masa que lideran los pueblos masa son como la turba parvular: se encabritan e indisciplinan. Prescinden de todo proyecto de vida en común o macroinstancia de condición suprema en que todos los pueblos cuenten con todos. Los pueblos masa echan, según Ortega, los pies por alto y se entregan a la cabriola. Los pueblos masa “han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea”<sup>1354</sup>. Estos mismos pueblos masa son incapaces de crear otros sistemas de normas que posibiliten un proyecto futurizo de convivencia común. La falta de principios de convivencia común a nivel Europeo hace de Europa una sociedad masa liderada por hombres y pueblos masa.

Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas y tiene su origen en la desmoralización de Europa, que carece de principios de convivencia común<sup>1355</sup>. La rebelión de las *masas* y de los *pueblos masa* en que aquellas moran, contribuye activamente a la desmoralización radical de la humanidad occidental<sup>1356</sup>. Esta se traduce en un rebrote de primitivismo como estado convivencial en que no se respeta ningún tipo de principios de cultura superior. Todo esto, afirma Ortega, es lo que empieza a haber en Europa bajo la progresiva rebelión de las masas y de una inusitada barbarie. La barbarie se traduce en ausencia de normas o principios superiores de vida cultural. Se ha renunciado a una convivencia de cultura civilizada o bajo normas. De ahí que hablemos de una sociedad masa a nivel europeo. Civilización es voluntad de auténtica convivencia.

---

<sup>1353</sup>Véase Ortega y Gasset, J.: *¿Hay hoy una conciencia cultural europea?*, en *Europa y la idea de nación*, nota preeliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1985, pp. 26 y ss.

<sup>1354</sup>*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 457 s.

<sup>1355</sup>Saul Bellow dice que “si la humanidad está hoy desmoralizada, acaso haya que buscar la causa no en la rebelión de las masas sino en los reveses sufridos por la sociedad de masas, en la sombra densa de sus temores, sobradamente realistas, y sobre todo en el dolor del alma perseguida, mutilada y no del todo eliminada. Ortega ve el siglo XX desde su perspectiva: ve un tipo humano disminuido y fatalmente desfigurado, una nueva fuerza en el mundo que suma cientos de millones de individuos y que ha llegado a dominar la civilización moderna” (Bellow, S.: “Prólogo a *La rebelión de las masas*”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº3, Madrid, 2001, p. 299).

<sup>1356</sup>Sólo la construcción de una gran Europa unida (*Estados Unidos de Europa*) respetuosa de su rica diversidad podría dar solución, afirma Ortega, al problema que plantea la rebelión de las masas que acontece en el seno de la sociedad contemporánea como sociedad masa. Europa no será la internación. Europa será, afirma Ortega la ultra-nación, la unidad concreta y llena de Europa (Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 309 y ss). Ortega apuesta por la articulación de las naciones europeas en una unidad o colectividad política supra o ultranacional, que es lo contrario de la internacionalidad. La unidad de Europa ha de respetar la pluralidad o diversidad de los pueblos europeos: “Europa es (...) enjambre: muchas abejas y un solo vuelo” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 356). Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Si ésta falta, se envilecen, se aflojan y se les descoyunta el alma. Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa (Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 493 s). Actualmente, Europa se encuentra unida institucional, material y económicamente, pero ¿lo está también moralmente?.

Se es incivil o bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es la ineludible tendencia a la disociación. El hombre y los pueblos masa a que aquéllos dan forma, se muestran dispuestos a favorecer una convivencia bárbara en que se suprimen todos los trámites normales y se impone lo que se desea mediante el único procedimiento de intervención connatural a la masa en todos sus haces: la acción violenta o *razón exasperada*. Se suprimen las instancias intermedias o todo régimen de discusión. La ausencia de imperativos o supremos mandamientos de actuación nos aboca a un estado emocional de pura disponibilidad en que sentimos un enorme vacío interior. Estos años, afirma Ortega en 1930, asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas “que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse. Todos los imperativos, todas las órdenes han quedado en suspenso (...). Librada a sí misma, cada vida se queda en sí misma, vacía, sin tener quehacer”<sup>1357</sup>.

Sin un poder espiritual normativo, sin alguien que mande, o lo que es igual, sin alguien que por su talla intelectual y moral proponga a los demás participar en un proyecto de vida en común, sin instancias superiores de naturaleza dispar —el credo intelectual y moral de Europa— reina en la humanidad el caos convivencial, es decir, la masificación más absoluta o ausencia de orden y jerarquía, que es a lo que en el fondo aspiran los hombres masa: “Cuando en el mundo deja de mandar alguien (...), los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida”<sup>1358</sup>. Es necesario el liderazgo y mando espiritual o moral de alguien o algo que nos oriente hacia un estado de mayor perfección convivencial o civilizatoria. Esto es tan verdad entonces como ahora. Dentro de poco, afirma Ortega, se oirá un grito formidable en todo el planeta, que subirá hasta las estrellas, pidiendo alguien y algo que mande, que imponga un quehacer u obligación. En esto consiste el mando, a saber, en instar a las gentes a participar en grandes empresas, en programas de vida en común o de unión de voluntades: “Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio: impedir su extravagancia, la cual suele ser vagancia, vida vacía, desolación”<sup>1359</sup>. El mando o ejercicio normal de la autoridad presenta un carácter sacro, cultural o espiritual y se proyecta sobre la totalidad del cuerpo social. El mando no es otra cosa que ejercicio del poder espiritual por parte de una minoría selecta que encuentra legitimación a su acción o posición de mando en el homenaje o fundada creencia de la mayoría en su misión rectora en todos y cada uno de

---

<sup>1357</sup> *La rebelión de las masas*, O.C, IV 466.

<sup>1358</sup> *ibíd.*, p. 461.

<sup>1359</sup> *ibíd.*, p. 462.

los ámbitos sociales (político, educativo, social, etc): “Esto nos lleva a caer en la cuenta de que mando significa prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; de que mando no es, a la postre, otra cosa que poder espiritual. Los hechos históricos confirman esto escrupulosamente”<sup>1360</sup>.

La tiranía del hombre masa y de los pueblos que aquél lidera ha causado extragos en Europa. El predominio de la nueva actitud desafiante del hombre masa y la ausencia de auténticas minorías selectas que ejerzan el mando, entendido como ejercicio del poder espiritual, ha llevado a Europa a la decadencia moral, que hace de ella una sociedad masa, sin estructura, sin orden interno de diferenciación. Europa ha engendrado la causa de su decadencia, al no asumir la totalidad de su poderoso descubrimiento, que ha sido el formidable avance de la vida social que ella ha proporcionado. Europa carece de la fuerza para controlar su propia creación. El hombre masa ahora dominante ha surgido en el seno de la sociedad de masas europea. Ese hombre nuevo no trae la solución de algo con que sustituir lo que pretende eliminar. El hombre masa vive de la negación de una sociedad de la que es parásito. El fenómeno del hombre masa está plenamente presente en la sociedad europea actual y no se adscribe ni reduce, como afirma López Frías, a una clase social determinada<sup>1361</sup>.

### 5.3.— LA DERIVA CONSUMISTA DE LA ÉTICAMENTE DEFICITARIA SOCIEDAD DE MASAS ACTUAL

Ortega y Gasset es, sin duda alguna y a tenor de lo dicho, uno de los principales teóricos críticos de la sociedad y cultura de masas. Sus análisis sobre la sociedad

---

<sup>1360</sup> *ibíd.*, p. 457. La creencia colectiva acerca de quién tiene derecho a mandar forma o es parte de “una creencia total en cierta concepción del mundo (...) compartida por todo el pueblo, en suma, el *consensus*. Esa concepción (...) tiene que ser religiosa” (*Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, O.c83, IX, 118). La creencia sobre quién debe mandar y quién obedecer deriva de “otras creencias (...) radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo” (*Historia como sistema*, O.c83, VI, 62). La “obediencia supone (...) docilidad. No confundamos, por lo tanto, la una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad” (*España Invertebrada*, O.C, III, 491). Dice Ortega que “o mando yo u obedezco. Pero obedecer no es aguantar –aguantar es envilecerse–, sino, al contrario, estimar al que manda y seguirlo, solidarizándose con él, situándose con fervor bajo el ondeo de su bandera” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 468). La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como anda “en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente (...). Si se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir sin más datos cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia”. Ortega denunció la desmoralización íntima o el encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación “que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 465). La conciencia de mando se encuentra mermada. Esto alimenta la grave enfermedad disciplinaria que España sufre.

<sup>1361</sup> Véase López Frías, F.: *op.cit.*, pp. 150 y ss.

contemporánea de su época, que en cierto sentido también es la nuestra, hacen de él uno de los padres de dicha teoría crítica que acoge en su seno ideas tanto de la crítica aristocrática como de la crítica democrática, aunque sobre todo de la primera, como hemos podido comprobar anteriormente. Las ideas de Ortega contenidas tanto en *La rebelión de las masas* como en otras obras y trabajos del estilo de *El hombre y la gente*, constituyen una auténtica radiografía de la europea sociedad de masas. Una sociedad éticamente desvitalizada o bajo mínimos moralmente hablando, pues se ha apoderado de ella un hombre que no quiere saber nada especialmente de ninguna moral vitalmente lujosa o, como diría Ortega, en plena forma. Como vemos, la actuación del hombre masa lidera todo nuestro discurso sobre la crítica de Ortega a la sociedad y cultura de masas.

La sociedad masa, de entonces y de ahora, es amoral. Es víctima de un confusionismo ético sin precedentes en que no se respeta ningún tipo de moral (el hombre masa, en opinión de Ortega, no se somete a moral alguna<sup>1362</sup>) que nos inste a comportarnos de una forma disciplinada o autoexigente. Los hombres masa están desprovistos de convicciones morales profundas. Se encuentran inmersos en una secularización degradada en hedonismo superficial tendente a huir del malestar que provoca la vida cotidiana. Esa vida cotidiana que la industria cultural de la sociedad de masas ofrece como el paraíso del que en el fondo quiere uno escapar<sup>1363</sup>. La sociedad europea es, en mi opinión, una sociedad éticamente débil que se encuentra a merced de toda una serie de tiranías impuestas, sobre todo, por los nuevos medios de comunicación de masas<sup>1364</sup>. Estos han aproximado física y materialmente a los hombres, pero no moral o espiritualmente. En el último tercio del siglo XIX y sobre todo en la primera mitad del XX, el progreso y velocidad de las comunicaciones ha sido tan grande y tan rápido que hoy puede hablarse de tráfico mundial. El mundo se ha contraído. Todo está más cerca que antes gracias a los medios de comunicación. Es un hecho

---

<sup>1362</sup>Ortega se refiere a que el hombre masa no se somete a ninguna moral que merezca la pena, como puede ser la moral de la perfección o de la autenticidad personal que él defiende.

<sup>1363</sup>Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 186.

<sup>1364</sup>El siglo XX fue una edad dorada “para los medios de comunicación de masas. La tecnología hizo posible, primero a través de la radio y después a través de la televisión, llegar con el mismo mensaje a toda la nación al mismo tiempo y posteriormente, a través del satélite, a todo el mundo. Los medios basados en el éter fueron los mejores instrumentos de propaganda que ha tenido nunca el mundo (...). La televisión desempeñó el papel principal durante la segunda mitad del siglo XX, y el dominio de la cultura de masas por parte de la televisión ha supuesto un considerable apoyo para la moribunda nación-estado (...). Todos los que somos espectadores de la televisión podemos reunirnos y comportarnos como buenos ciudadanos y consumidores, de modo que continúen girando con suavidad las ruedas del aparato productivo” (Bard, A. y Söderqvist, J.: *La Netocracia*, Madrid, Prentice Hall, 2002, pp. 143 s).

glorioso que debemos agradecer a la técnica. Sin embargo, con el progreso en los transportes se ha producido el fenómeno que menos podía esperarse: “la hermetización de muchos pueblos (...). Una vez más –afirma Ortega– nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales”<sup>1365</sup>. El hecho de que súbitamente los pueblos se hayan aproximado tanto espacialmente no quiere decir que vitalmente estén más próximos. Esa aproximación espacial no ha ido acompañada “por una aproximación en el modo de ser, en sus ideas y sentimientos, en sus costumbres, instituciones y economías”<sup>1366</sup>. Los medios de comunicación de masas hacen que podamos decir que el hombre masa es el hombre-planeta, en la medida en que para él no existen distancias. Gracias a la informatización se convierte en un *cyborg* (híbrido entre el humano y la máquina)<sup>1367</sup>. El hombre de la era tecnológica posee confianza en sí mismo, aunque también vacío interior, desorientación e incertidumbre. Al hombre actual la técnica le proporciona posibilidades ilimitadas, aunque también da lugar a una pérdida de identidad en el ser humano.

Podemos afirmar, sin equivocarnos, que la sociedad de masas actual, vista desde la perspectiva orteguiana, nos ha condenado, desgraciadamente, aun con todos sus adelantos científico-técnicos, a ese mundo platónico de las sombras, del que nos habla José Saramago en su libro *La Caverna*, es decir, a ese mundo de lo superfluo, de la mera apariencia o del vago conocimiento que es donde el hombre masa en su versión pragmatista o utilitarista (burguesa) se mueve a sus anchas. La vida del hombre masa actual degenera éticamente en el capricho, pues no hace lo que tiene que hacer, sino que realiza lo que es para él más cómodo, práctico y le reporta mayores beneficios, ante todo materiales y meramente superficiales. El hombre masa actual siente desprecio por lo que no sea inmediato, se deja cejar por el utilitarismo, el confort y un pragmatismo absoluto. Es el hombre masa un ser que lo quiere todo aquí y ahora, preso de un mundo consumista y de una sociedad y cultura de masas que margina todo atisbo de reflexión y de crítica. El *hombre masa* postmoderno sólo tiene ojos para valorar lo inmediato. Es un ser sumergido en el presentismo. Porta un espíritu progresista. El hombre masa, preso de una razón instrumental, calculadora y progresista<sup>1368</sup>, no se preocupa del futuro,

---

<sup>1365</sup> Algunos temas del “Weltverkehr”, O.c83, IX, 341.

<sup>1366</sup> Una interpretación de la historia universal, O.c83, IX, 150.

<sup>1367</sup> Véase Aguilar García, M.T.: “Del hombre masa al Cyborg”, en *El Basilisco*, nº 32, Oviedo, 2002, p. 62.

<sup>1368</sup> Ortega es crítico de este tipo de razón, que tanto dio que pensar a teóricos como Adorno y Horkheimer. Con estos compartiría Ortega que la razón técnica y calculadora nos conduce a la nueva barbarie, a la dominación total del hombre (Véase Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 85).



convencido de que no tiene secretos ni sorpresas, seguro de que el mundo irá en vía recta, sin desvíos y sin retrocesos, retrae su inquietu del porvenir y se instala, según Ortega, en un definitivo presente<sup>1369</sup>. El tiempo y el espacio se han acortado y sólo tiene valor el instante presente, el pasado ya no es y el futuro no existe, todo lo contrario a lo que Ortega proponía, pues para el filósofo madrileño la vida es proyecto, programa de futuro, lo que implica tener en cuenta el pasado de cara al presente y al porvenir. El hombre masa, en cuanto ser hedonista e individualista, quiere disfrutar de las cosas y quiere hacerlo ya, al instante, empleando el menor esfuerzo posible. El consumismo se convierte en una de las caras más oscuras de este hombre éticamente débil. El sentido de la vida queda polarizado en torno a la posesión de cosas, del ámbito del ser se ha pasado al ámbito del tener, del tener más que nadie, pues casi todo se mide en función de la capacidad adquisitiva de cada cual. Hoy día, lo que la gente busca y compra es aquello que le otorga distinción, es decir, se adquieren productos de marca, ya que éstos son signo de posición socio-económica y estatus –aunque también se juega con las apariencias–, y también manifiestan y reflejan diferencias de clase. Si bien, el consumo masivo y de calidad no es extensible a todas las clases sociales, sino sólo a aquellas que mayor nivel de renta y riqueza poseen. Los individuos de las clases acomodadas de la sociedad consumen determinados bienes y servicios, a saber, aquellos que reflejan un determinado rango o estatus social (recordemos nuevamente que el hombre masa rebelde anida, sobre todo, en las clases media y superior). Y es que la necesidad de reconocimiento social es consustancial al hombre. El ser humano necesita ser reconocido por los demás, lo que responde a “la exigencia intersubjetiva de reconocimiento de status propio por parte de algún otro ser humano (...)”. Deseamos tener un Jaguar no tanto porque nos gusten los coches bonitos como porque queremos superar el BMW de nuestro vecino”<sup>1370</sup>. Ahora hay más productos de consumo, la mayoría de ellos artificiales. Se ha conseguido satisfacer las necesidades urgentes de muchos hombres, pero también una alienación del hombre, que es un *homo consumens*, un bárbaro (vertical, según Ortega), pues vive únicamente para poseer y consumir, pero siempre insatisfecho, un hombre que tira las cosas que todavía sirven para comprar otras nuevas. Como un niño, una vez que ha jugado con un juguete, lo olvida. Muchísimas cosas son sintéticas, manipuladas. Estamos rodeados de cosas inútiles. La ideología consumista de la que se siente portador el *hombre masa* es en gran medida reforzada por

---

<sup>1369</sup>Véase *La rebelión de las masas*, O.C. IV, 399.

<sup>1370</sup>Fukuyama, F.: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, ed. Sine qua non, 2002, p. 80.

los *Mass Media*. Las nuevas tecnologías de la información juegan un papel importante en el aumento del consumo de bienes y servicios por parte de las masas rebeldes. Los *Mass Media* determinan el consumo de masas y favorecen la estandarización y la homogeneización. Los medios de comunicación de masas contribuyen a hacer del hombre un consumidor hedonista que sólo busca emociones y enormes placeres a través de un consumo que raya el despilfarro y que en el fondo no mitiga su enorme vacío interior.

En la civilización actual, en la sociedad de masas ha triunfado el hombre vulgar, al que interesan sólo las facilidades, comodidades y riqueza que la vida puede ofrecerle. Este tipo humano huye y reniega constantemente del esfuerzo, abomina del sacrificio y la disciplina como si de una enfermedad se tratase. De ahí que prescinda de toda ética y sobre todo de una ética basada en el esfuerzo de superación o en el afán de conseguir grandes metas que nos hagan cada día mejores. En fin, la sociedad de masas contemporánea es la nueva *caverna* platónica. En ella todo son sombras y desprecia toda capacidad de asombro y sorpresa ante determinados acontecimientos. Al hombre masa no le asombra ni sorprende casi nada: que haya trasplantes de corazón, que un artefacto se pasee por la luna, que pueda observar objetos a millones de años luz, etc. Y si se admira se admira poco y durante poco tiempo. Pero este *hombre masa*, al creer que todo lo puede, se asombra cuando, por ejemplo, surge una enfermedad y no la puede combatir con premura. El hombre de hoy en día, no acepta la muerte como algo consustancial a la vida, no se ha acostumbrado a vivir con ella, a aceptarla sin más, sino que aspira a que la técnica vaya estirando su tiempo, negándose a aceptar que el hombre –como decía Heidegger– es un ser relativamente al fin –a la muerte–. En cuanto “*poder ser* no puede el *ser ahí* rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *ser ahí*. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable”<sup>1371</sup>. Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. El conocimiento de que mi muerte es inevitable hace que este tiempo sea limitado para mí. Cuento con una determinada cantidad de tiempo disponible para llevar a cabo mis proyectos, y esta situación afecta mi actitud hacia los mismos. El conocimiento de la finitud y limitación temporal de mi vida inyecta una angustia subyacente en mis proyectos<sup>1372</sup>. El miedo a la muerte forma parte de la naturaleza del hombre y no varía sustancialmente de una

---

<sup>1371</sup>Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 272 s.

<sup>1372</sup>Véase Berger, P.L. y Luckmann, T.: *La construcción social de la realidad*, B. Aires, Amorrortu, 1986, p. 45.

cultura humana a otra. Aunque también es cierto que el hombre masa cada vez tiene más esperanzas en que pueda existir una ruta genética hacia la prolongación de la vida humana. Como muy acertadamente dice Francis Fukuyama: “Si existe un atajo genético hacia la inmortalidad, la carrera por encontrarlo ya se ha iniciado en el seno de la industria biotecnológica”<sup>1373</sup> Y todo ello a pesar de las consecuencias éticas y humanas tan desastrosas a que puede dar lugar la manipulación o alteración genética en los seres humanos.

La ausencia de capacidad de asombro ante la mayoría de las cosas, delata cómo se ha diluido hasta extremos inauditos toda capacidad crítica o filosófica. Importan los hechos y no las ideas. Y esto es una verdad tanto en tiempos de Ortega como ahora. Nos movemos, en efecto, entre sombras y un sinfín de apariencias en multitud de ámbitos. Podríamos recordar ese maravilloso fragmento del Libro VII de *La República* de Platón que viene a colación con lo aquí expuesto:

“Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados (...), las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza (...). Extraños son esos prisioneros. Pero son como nosotros”<sup>1374</sup>.

No en vano podemos utilizar esta célebre metáfora platónica como un instrumento de indudable valor hermenéutico o interpretativo respecto de la obra de Ortega<sup>1375</sup>. Este último ha mostrado la importancia de conducir cognoscitiva y estimativamente al hombre medio desde el mundo de las sombras o de lo meramente sensorial, que representa la rebelde sociedad masificada, hacia la excelencia o vida noble característica de una sociedad racional de hombres libres y autónomos, entendida en términos kantianos. Ortega nos instó a construir una sociedad éticamente fuerte o consciente de la importancia que en toda vida presenta el esfuerzo por ser mejores cada día. En definitiva, una sociedad en la que los hombres sean capaces de regirse por sí mismos con tesón pero a sabiendas de que moran ineludiblemente en un marco social.

---

<sup>1373</sup>Fukuyama, F.: *op.cit.*, p. 105.

<sup>1374</sup>Platón.: *La República*, 514a – 515b, introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, Libro VII, Madrid, Gredos, 1986, p. 338.

<sup>1375</sup>Esta célebre metáfora platónica ha sido utilizada por mí en otro trabajo donde abordo estos temas, entre otros muchos. Ese trabajo a que aludo lleva por título *La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo*, publicado en *Ensayos*, Albacete, 2003, nº 18, p.148. De determinados aspectos de la sociedad y cultura de masas también me ocupó en un artículo que lleva por título “Análisis evolutivo de la idea de progreso. Proyección actual de *Meditación de la técnica de Ortega y Gasset*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nºs 8/9, Madrid, 2004, pp. 195-219.

**6**

## **CONCLUSIONES FINALES**



“Concedamos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura sin mezcla de principio aristocrático” (Hegel)

A continuación, expondré las conclusiones finales a que me ha conducido el análisis del aristocratismo del pensamiento de Ortega en sus diferentes periodos y dimensiones. Haré un breve recorrido por cada una de las etapas en que he dividido su pensamiento, haciendo un especial hincapié en los conceptos de *masa* y de *minoría selecta*, tal y como se desarrollan en cada periodo. Mostraré las conclusiones que se derivan del análisis del aristocratismo del pensamiento de Ortega en el periodo neokantiano, en su época fenomenológica y raciovitalista, y, finalmente, en su etapa dominada por la metafísica de la vida humana personal como realidad radical o absoluto acontecimiento metafísico que el individuo experimenta ante sí mismo. El análisis orteguiano de los conceptos de *masa* y *minoría selecta* solamente resulta comprensible desde la filosofía característica de cada periodo, aunque también resulta primordial el contexto que rodea a aquellos conceptos. Los cambios que se producen a nivel filosófico entre etapa y etapa inciden de manera notable en el aristocratismo de Ortega en sus diferentes haces.

En estas conclusiones también prestaré atención al debate que ha generado tanto el socialismo aristocrático de Ortega como las ideas de éste sobre la democracia y el democratismo global en el marco de su *elitismo*, haciendo especial referencia en este sentido a las tesis que al respecto enuncian José Luis Villacañas, José Luis Molinuevo y Ariel del Val. Ortega, desde mi punto de vista, defiende una democracia de índole aristocrática, como asimismo consideran, por ejemplo, Julián Marías, Ignacio Sánchez Cámara, Thomas Mermall o Domingo Hernández Sánchez. Toda democracia se ha de conjugar con la existencia de una aristocracia espiritual o cultural que sirva de correctora ante cualquier desvarío democrático.

También mostraré la importancia que presentan las auténticas minorías selectas intelectuales en un momento de crisis creencial y existencial como el que anuncia Ortega para el continente europeo en la primera mitad del pasado siglo XX. Una crisis que tiene su correlato en el fenómeno de la rebelión del hombre masa, actualmente vigente en la

sociedad de masas actual. La solución que propone Ortega para superar este periodo de crisis vital no es otra que la asunción de la razón vital e histórica, pues esta es la única capaz de orientarnos en el caos de la vida. Esa asunción la entiende Ortega en términos de educación. Son las minorías rectoras las encargadas de educar a las masas en esa forma de racionalidad que encuentra en la historia y en la vida su principal justificación.

Una vez presentadas las ideas a desarrollar en estas conclusiones, he de decir que decidí en su momento estudiar el aristocratismo del pensamiento orteguiano con el fin de mostrar toda su complejidad y, en este sentido, dilucidar el auténtico significado de los conceptos de *masa* y *minoría selecta*, más si cabe después de comprobar las controversias que en los círculos orteguianos y en buena parte de la intelectualidad española y extranjera ha generado y genera su aristocratismo, identificado en multitud de ocasiones con el elitismo político más radical y conservador. Algo que no deja de ser un solemne disparate desde el punto de vista intelectual. En ningún caso el aristocratismo de Ortega es única o exclusivamente político, aunque bien es cierto que en algunas ocasiones puede llegar a manifestarse en este campo. En este trabajo he mostrado la enorme amplitud y densidad que presentan los conceptos de *masa* y *minoría selecta*, presentes en casi todos los escritos de Ortega desde su juventud hasta su madurez.

Una de las ideas nucleares del pensamiento de Ortega en toda su obra es aquella que gira en torno a la formación de una comunidad racional de seres libres y autónomos, conscientes, a su vez, de la importancia de actuar en un orden social concreto y, ante todo, ineludible. Esta importante idea del pensamiento filosófico de Ortega se une a aquella otra que gira en torno al afán de aquél por lograr que el hombre medio o masa común, en cuyas manos se encuentra el porvenir de todo pueblo o nación, viviera a la altura de los tiempos desde la razón vital como razón histórica. Solamente desde este tipo de razón puede el hombre medio o masa vivir a la altura de las ideas de cada tiempo o con conciencia de su misión en la historia, que no es otra que seguir a los mejores de cara a su propio perfeccionamiento. La tarea primordial de las auténticas minorías selectas, no es otra que la ejemplaridad y, sobre todo, educar a las masas de toda clase o grupo en el uso ponderado de aquel tipo de razón y, también, contribuir activamente a la formación espiritual y moral de las mismas. Podríamos decir que esta dialéctica entre las *élites* y las *masas*, en su versión de hombre medio, vertebraba todo su pensamiento en sus múltiples dimensiones.

El binomio *masa-minoría selecta* nos permite conocer las claves y la riqueza del pensamiento filosófico de Ortega en sus diferentes haces, y sobre todo nos posibilita descubrir el auténtico significado y sentido de toda una serie de expresiones y términos de una indudable importancia en su pensamiento (igualitarismo, *politicismo*, estatismo, democratismo o *democracia morbosa*, idealismo, vitalismo, racionalismo, culturalismo, raciovitalismo, historicismo, etc.). El pensamiento de Ortega se desarrolla intelectualmente al compás de los acontecimientos que se suceden en la primera mitad del siglo XX y que marcan indudablemente su rica biografía.

Aunque no soy partidario de compartimentalizar la obra de Ortega, a efectos de claridad expositiva, he considerado conveniente dividir su pensamiento en tres periodos: un primer periodo neokantiano de 1902 a 1912/13; un segundo periodo fenomenológico raciovitalista de 1913/14 a 1928, y un tercer periodo fundado en una nueva metafísica de la vida humana que iría desde los años 1929/30 hasta su muerte en 1955.

En el primer periodo, en el que Ortega se encuentra plenamente influenciado por sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp, aquél reconoce en muchos de sus escritos la importancia de formar, con la ayuda de una élite o nobleza de espíritu, una gran comunidad de trabajo en la cultura y en la moral tendente a la vertebración de España como nación en todos los órdenes. Un pueblo es, para Ortega, una comunidad de hombres interesados en la cultura del trabajo; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Aquí reside la esencia de la democracia en los términos en que Ortega la entiende y la plantea. Éste ha considerado la democracia como un imperativo moral y ley ética (primera época o periodo de juventud) a la que están llamados todos los hombres de todos los pueblos, independientemente de que formen parte de la *masa* o de la *minoría selecta*. La democracia es un deber de condición moral que reconoce, en términos kantianos, la necesaria autonomía de todo individuo, pero en un ineludible marco social. En la medida en que se logre esa sociedad laboriosa regulada por imperativos morales, se podrá hablar de una auténtica democracia, al menos en la filosofía de Ortega.

En el marco de esa democracia a que alude Ortega en sus primeros escritos, aparece la actividad política en cuanto pedagogía social. Se trata de una idea plenamente fecunda que formalmente parte de 1910 y se extiende hasta el final de su obra. Es cierto que el contexto en que esa idea se inserta difiere sensiblemente según hablemos de un



momento u otro. Todas las prédicas de Ortega por una España y una Europa mejores se canalizan a través de la idea de la pedagogía social como programa político, cuya realización recae en una minoría cultural y espiritual cosmopolita que piensa sus máximas, en términos kantianos, como leyes o imperativos morales válidos para todo hombre. La idea de la pedagogía social vertebró la teoría política orteguiana en su totalidad. Esa misma idea reconoce la importancia de la educación de las masas en materia política y social. Buena parte del contenido de esa propuesta orteguiana de pedagogía social se concreta en una especie de educación para la ciudadanía entendida en términos de valores éticos liberal democráticos, tan en boga hoy día en el discurso político.

Una de las cosas que Ortega anheló de forma encarecida en este primer periodo fue la construcción de una sociedad *socialista*, dando a la palabra socialismo un sentido eminentemente moral, aunque en ciertos momentos de su obra madura o más consolidada también adquiere un significado político. Prueba de ello es que Ortega aboga por una mayor equidad y justicia sociales, y, sobre todo, por una cierta equiparación moral, intelectual y económica entre las distintas clases sociales, entre masas y minorías.

En sus primeros años nuestro autor se inclina por un socialismo aristocrático de corte neokantiano. Un socialismo que predica como virtud moderna política la organización racional y cultural de la sociedad del futuro en una serie de normas y leyes objetivas que han de proceder necesariamente de las minorías más cultas, las cuales han de transmitir las a las masas. Se trata de una virtud que define el *moderno* espíritu de Ortega y aparece con una validez universal de procedencia neokantiana, concretamente natorpiana. He mostrado en este trabajo la estrecha relación existente entre la conferencia de Ortega “La pedagogía social como programa político” (pronunciada en la Sociedad *El Sitio* de Bilbao en 1910) y el *Curso de Pedagogía Social*<sup>1376</sup> del maestro neokantiano de Ortega Paul Natorp. Ambos trabajos, cuyas ideas son muy semejantes, delatan la importancia que presenta progresar, en términos epistemológicos, de la comunidad sensible a la comunidad intelectual y de ésta a la comunidad racional formada por seres reflexivos, cultos y plenamente autónomos, y, en este sentido, libres y virtuosos. Aquí radica la esencia del aristocratismo orteguiano de juventud. Este progreso de lo meramente sensorial o apariencial a lo puramente racional es aquello por lo que se desvive Ortega, sobre todo en su primera época idealista o racionalista, aunque

---

<sup>1376</sup>Este trabajo es un resumen de la obra de Paul Natorp titulada *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad en base de la comunidad*, Stuttgart, 1989.

también en cierta medida después. Ortega recurre para dar forma a esta idea al intelectualismo de Platón a través de Paul Natorp. Se trata de una de las ideas principales a que me ha conducido el análisis del pensamiento filosófico de Ortega en su periodo culturalista o neokantiano. Son las minorías cultas las que han de coadyuvar en esta elogiada empresa que en un primer momento es de índole racional-culturalista y clasicista. Es de un indudable valor la semilla del socialismo alemán neokantiano.

Desde sus primeros escritos hasta el final de su obra Ortega encomia el rico valor ético y pedagógico-intelectual de la minoría selecta o de los pocos ilustres. Se esforzó hasta la extenuación por recabar el apoyo de las élites intelectuales tanto de su país como de fuera para que contribuyeran en una empresa político-pedagógica tendente a la ilustración política de las masas y a la vertebración de la sociedad española y europea. Un halo de esperanza en la intelectualidad que recorre toda su obra.

Las conclusiones a que me han conducido las ideas filosóficas y políticas de Ortega en el primer periodo de su pensamiento, se resumen en su apuesta por un socialismo aristocrático y neokantiano que desprende cierto anhelo liberal y que aparece en trabajos de juventud como pueden ser los siguientes: *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), *Pidiendo una biblioteca* (1909), *La ciencia y la religión como problemas políticos* (1909), *La pedagogía social como programa político* (1910), *Pablo Iglesias* (1910), *Arte de este mundo y del otro* (1911), etc. En esos primeros años se gestan algunas ideas clave (socialismo, pedagogía social, etc.) en el devenir del pensamiento político maduro de Ortega.

En su primera época, Ortega defiende enérgicamente, así se desprende de sus textos de juventud, un liberalismo socialista (unión de los valores social e individual) que presenta una importante componente aristocrática y ético-idealista y científicista. Un socialismo aristocrático de índole humanística que muestra la importancia de formar una gran comunidad racional de trabajo en un tipo de cultura moral que aparece kantianamente como un imperativo o deber ético de la humanidad. Las masas, mediante la acción benefactora y ejemplar de las minorías selectas, han de quedar integradas en el Estado social socialista que, a través de las élites superiores culturalmente, se ha de encargar de la educación de las masas en la cultura de un socialismo ético tendente a la formación moral del individuo. Un socialismo aristocrático cuyo fin es abrírnos a Europa (europeísmo de mocedades). El europeísmo de Ortega es, en su primera época, *germanismo*, o lo que es igual, apertura a los grandes logros filosóficos de la edad moderna (racionalismo, idealismo, etc.), algo que Ortega vislumbra en el neokantismo y que

quiere inyectar a su idea del socialismo. Es indudable, así se desprende de los escritos filosóficos orteguianos de juventud, que se trata, fundamentalmente, de un socialismo moral cosmopolita que recoge ciertos aspectos del intelectualismo platónico y del neokantismo alemán.

Para el joven Ortega, el Estado socialista es el único Estado moralmente admisible y sólo en él el individuo, forme parte de la masa o de la minoría selecta, adquiere plena realidad. El individuo aislado no es otra cosa que una mera abstracción. Así de contundente se muestra Ortega de la mano de Paul Natorp, aun cuando también recurre Ortega al maestro Aristóteles en estos asuntos, sin desmerecer en ningún caso la presencia de Hegel en los escritos de juventud de Ortega. Sólo existe el individuo socializado o miembro de una sociedad vertebrada estatalmente. Un Estado social laico o secularizado que se alimenta del idealismo socialista de inspiración neokantiana. Es indudable que Ortega se muestra en sus primeros años plenamente entregado al racionalismo neokantiano con afanes moral-universalistas que incrusta de lleno a su idea del aristocratismo. Pero a partir de 1911-12, aproximadamente, comenzará a distanciarse expresamente del racionalismo neokantiano y se aproximará y, finalmente, arribará al continente filosófico que le muestra el *realismo* fenomenológico.

El socialismo ético orteguiano da mucha importancia al progreso de lo meramente sensorial a lo puramente racional. Una empresa que en la filosofía juvenil de Ortega recae en una minoría de individuos superiores. Éstos deben transmitir a las masas la importancia de ese progreso. En esta primera etapa Ortega se muestra plenamente favorable a una organización socialista de la sociedad donde el individuo queda relegado al último plano de nuestras consideraciones, pero sin por ello olvidar el valor que subyace a la propia individualidad. Una muestra de su inclinación por la salvaguarda del valor de los grandes individuos son sus referencias al *superhombre* o al individuo de condición superior nietzscheano y a la obra *Heroesworship* de Carlyle.

El socialismo ético de juventud se resuelve en un imperativo moral, pedagógico que se desmarca de todo dogmatismo religioso. La política se convierte en una labor educativa que ha de ser asumida por una aristocracia intelectual de condición política socialista, pero en ningún caso marxista. Desde sus primeros escritos, Ortega comienza a decantarse por las élites intelectuales y criticará todo atisbo de pseudointelectualidad. Esa aristocracia de los mejores se compone de individualidades superiores, cuyo fin es la propagación cultural y la ilustración política de las masas en el marco de un *comunitarismo* que reconoce la importancia del principio del trabajo. Este último principio también

resulta sumamente relevante en los escritos políticos orteguianos tanto de juventud como de madurez.

El aristocratismo orteguiano de juventud se resume de la siguiente forma: Los conceptos *masa y minoría selecta* ofrecen en esta primera época, imbuida de idealismo socialista y objetivista neokantiano, una dimensión culturalista y racionalista, formativa y pedagógica. Ortega ensalza el valor de la intelectualidad y de todos aquellos individuos que destacan en cada actividad social por su carácter reflexivo, culto y racional, aunque también por su temple clasicista o integrador. La misión social y ética de todos estos individuos de condición superior es contribuir a la educación formativa de las masas incultas, instintivas e irracionales en toda una serie de normas y leyes objetivas superiores. He intentado mostrar la indisoluble unión existente entre el socialismo moral, el racionalismo neokantismo, el platonismo, el clasicismo culturalista y el aristocratismo del pensamiento de juventud de Ortega.

El análisis orteguiano de los conceptos de *masa y minoría selecta* en el segundo periodo de su pensamiento (1913/14-1928) se resume en su propuesta de un social-liberalismo aristocratizante que se desarrolla en el marco de una filosofía *fenomenológica* y *raciovitalista*, y, sobre todo, *realista* y no *idealista* o *culturalista*, como ocurría en la primera época neokantiana y racionalista. Esta nueva orientación filosófica define el aristocratismo de Ortega en este segundo periodo. Ese liberalismo aristocratizante se deja entrever en la obra de Ortega titulada *Vieja y nueva política* (1914) y en su importante trabajo *Socialismo y aristocracia* (1913). Del primero de estos dos trabajos se desprende la importancia que Ortega confiere a la labor de las minorías selectas, cuya misión es la educación política, moral y cultural de las masas. Del segundo trabajo, destaca lo importante que es para toda sociedad y la humanidad en general, la existencia de auténticas aristocracias del espíritu. Por su parte, de *Meditaciones del Quijote* (1914), se desprende que las minorías selectas también han de tender, desde presupuestos fenomenológicos, a la búsqueda racional del sentido (o *lógos*) de las cosas de su circunstancia más personal e inmediata, para posteriormente transmitirlo a las masas populares españolas. En su mencionado trabajo *Socialismo y aristocracia*, sumamente relevante desde mi punto de vista, Ortega también afirma que es socialista por amor a la aristocracia. Ortega es partidario de un estado social donde influyan necesariamente los mejores. La Humanidad no puede vivir sin aristocracias, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el socialismo, en opinión de Ortega, carecería de sentido. La

misión histórica del socialismo no es otra, en estos momentos, que la producción de aristocracias verdaderas “y si ha nacido en esta época débese a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristocracias”<sup>1377</sup>. Se trata de uno de los textos donde el intelectual español muestra a las claras su afinidad ideológica a un sistema social socialista de índole aristocrática, pero en un marco filosófico fenomenológico y de inspiración raciovitalista.

El tema del socialismo y su relación con el aristocratismo intelectual y cultural orteguiano ha generado alguna que otra controversia y debate, que en muchas ocasiones delata una incompleta y, en su caso, errónea lectura de los textos políticos orteguianos. Después de leer con detenimiento los escritos políticos de Ortega, he llegado a la conclusión de que éste se afanó hasta la extenuación y hasta el final de sus días por lograr la compatibilización del socialismo (ético, político o cultural) con un aristocratismo moral o nobleza espiritual. En este trabajo he intentado dar muestra de ello en varias ocasiones, pero sobre todo en mis análisis del segundo periodo en su dimensión política. Donde más explícito resulta Ortega al respecto es en su mencionado trabajo de 1913 *Socialismo y aristocracia*. Por todo ello, no puedo compartir la consideración (por citar a un autor representativo al respecto) del profesor J.L. Villacañas de que es incoherente la idea orteguiana de aunar socialismo y aristocratismo<sup>1378</sup>. No es verdad, desde mi punto de vista, que sea incoherente o le falte fuerza argumental a la tesis de Ortega relativa a la conveniencia de aunar socialismo y *elitismo*, en los términos en que Ortega entiende estos últimos. El socialismo de Ortega de primera época es, como vimos, ético o moral, en la línea de los planteamientos del neokantismo alemán. Este predica la necesaria autonomía del individuo en un ineludible marco social en que aquél ha de realizarse como persona. También se trata de un socialismo cultural y de índole humanística. En ambos casos, su realización en forma de comunidad de trabajo virtuosa, culturalmente superior y equitativa o justa, obliga al liderazgo de una minoría culta e ilustrada cuya función primordial no es otra que servir de guía o modelo al resto. En determinados puntos de su obra, sobre todo de su obra madura, Ortega también da buenas muestras de su aproximación al socialismo como

---

<sup>1377</sup> *Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 622.

<sup>1378</sup> Concretamente, J. L. Villacañas dice lo siguiente: “Por mucho que sus críticos más favorables nos hablen de la coherencia entre su teoría de las élites aristocráticas espirituales y su sentido del socialismo, no alcanzó a comprender la fuerza de un argumento que pueda sostener esta tesis, sobre todo porque Ortega no ha tematizado el socialismo desde el punto de vista teórico. Puedo entender que el socialismo cultural se vea como la continuidad del liberalismo, y puedo entender que el socialismo se defienda como la forma coherente de la democracia. Pero no puedo entender la compatibilidad entre el aristocratismo de Ortega y su socialismo” (Villacañas, J. L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 66).

movimiento político-social tendente al logro de una mayor redistribución de la riqueza y equiparación económica, intelectual y moral entre las distintas clases sociales. Ortega se aproximó en muchos puntos tanto al socialismo como al partido socialista, aun cuando no compartiera con este último su dimensión marxista o más reduccionista (economicista). Del socialismo, en definitiva, surgirán las nuevas aristocracias del espíritu y la cultura. Un orden social más justo, pero consecuente con la diferente calidad existente entre los hombres. Su socialismo de segunda época y en adelante es de corte más realista o ajustado a la realidad de los hechos y, sobre todo, destaca por su alta componente política y reivindicativa, aun cuando Ortega se opone a todo tipo de revolucionarismo o *acción directa* en materia política. Algunos intelectuales y, sobre todo, las fuerzas políticas de la izquierda española debieran ser más justas con un pensador que, aunque se fue haciendo más conservador con los años, no olvidó nunca la importancia que presenta para el progreso social la defensa de ciertas ideas y propuestas (equidad y justicia sociales, mejora de las condiciones económicas del obrero o del trabajador, etc.) de indudable raigambre izquierdista. Lo que queda claro, sobre todo si leemos su trabajo *Socialismo y aristocracia*, es que es perfectamente compatible el socialismo de Ortega y su aristocratismo o teoría de la minoría selecta. Así lo ha reconocido también José Luis Molinuevo, quien dice que importa subrayar que Ortega en 1913-1914 reflexiona sobre su trayectoria de mocedad y, sobre todo, se reafirma en un proyecto autónomo para España de socialismo aristocrático. Lleva razón José Luis Molinuevo cuando dice que lo que entra en crisis en los años 1913-1914 es el socialismo ético como ideal político. Ese socialismo fundado principalmente en el ideal neokantiano de humanidad. El núcleo del socialismo aristocrático de Ortega, a partir de su segunda época, es un *ethos* anterior y distinto de la ética tradicional, aun cuando es bien cierto que su socialismo de madurez conservará ciertos aspectos del socialismo ético de juventud, como el principio del trabajo o la necesaria autonomía del individuo en un ineludible marco social, entre otras cosas<sup>1379</sup>.

En *Meditaciones del Quijote*, Ortega muestra tanto su distanciamiento del idealismo culturalista y racionalista neokantiano de juventud, como su aproximación al realismo fenomenológico del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Este viraje hacia la fenomenología se traduce, como ya hemos adelantado, en su amorosa búsqueda del sentido o *lógos* de su más inmediata circunstancia, a saber: la circunstancia española. La reabsorción de la

---

<sup>1379</sup>Véase Molinuevo, J.L.: “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en López de la Vieja, M.T (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 41 y ss.

circunstancia se convierte en el destino concreto del hombre, de todo individuo particular y concreto, ya forme parte de la *masa* o de la *minoría* rectora de los destinos sociales. Una circunstancia que, para Ortega, constituye la otra mitad de todos y cada uno de nosotros, en cuanto que somos seres eminentemente sociales o circunstanciales. Prueba de lo que digo es su más conocida sentencia que dice: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Por la salvación de la circunstancia pasa la salvación de uno mismo. Savar la circunstancia es salvarse. Una salvación que se incrusta de lleno en el circuito de la reflexión conceptual, cuyo fin no es otro que la plenificación de la vida misma. Aludimos ni más ni menos que a la *razón vital*, en la que Ortega está pensando, al menos, desde 1915, que es cuando el término aparece por primera vez, aun cuando su completo desarrollo acontece a partir de 1929 y en adelante. Desde 1913/14, sin embargo, el binomio cultura-vida hace las veces de la *razón vital*. Así considero que se desprende de los escritos filosóficos orteguianos de segunda época. Y así lo ha reconocido también el profesor Pedro Cerezo Galán en su libro *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*<sup>1380</sup>. Cerezo afirma, al hilo de su análisis de las *Meditaciones del Quijote*, que la libertad no es más que vida reflexiva, es decir, fundada en el poder de la razón. La cultura es este poder mismo, que se convierte en configurador de la vida. La cultura, en su dimensión racional o reflexiva, otorga seguridad y claridad en la vida. El hombre, sobre todo el hombre noble, piensa para estar seguro sobre las cosas de su vida. Lo seguro de éstas, lo firme y estable, es su ser o su sentido. Sólo está seguro quien utiliza el órgano del concepto, quien vive desde la razón, que en Ortega es, como afirma Cerezo Galán, *razón vital*<sup>1381</sup>. La cultura de la razón vital se resuelve en el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee, es decir, el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. El hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia: “Ésas que llamo ideas vivas o de que se vive son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles menos (...). La cultura es una dimensión constitutiva de la existencia humana ”<sup>1382</sup> Cultura es el conjunto o sistema de ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo, vías o caminos que salvan al hombre del

<sup>1380</sup> Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 30-32.

<sup>1381</sup> *ibid.*, p. 32.

<sup>1382</sup> *Misión de la Universidad*, O.C, IV, 556 s.

“naufragio vital, lo que le permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”. Es necesario fomentar la enseñanza de la cultura de la razón vital, que se resuelve en el sistema de las ideas vivas que el tiempo posee y que nos ayudan en nuestra andadura por la vida: “Para andar con acierto por la selva de la vida hay que ser culto (...), hay que tener una cultura actual”<sup>1383</sup>, que es la que aporta la razón vital.

En el seno de este binomio cultura-vida en su forma de *razón vital* se refugia la figura del héroe como modelo de comportamiento moral y como voluntad de aventura. Se trata de un tipo humano que refuerza el aristocratismo orteguiano y que manifiesta un sentido jovial o lúdico de la vida, pero que no por ello deja de aceptar su más trágico destino, a saber: la imposibilidad de lograr la completa perfección a que aspira a través del cumplimiento del célebre imperativo pindárico que dice lo siguiente: *Llega a ser el que eres*. En los escritos orteguianos la dimensión trágico-cómica o lúdica del ser humano resulta sumamente relevante.

En *Meditaciones*, Ortega también se ocupa del odio y resentimiento de las masas en materia de valores. Las masas están presas en el mundo de los sentidos que, como diría Platón, sólo nos ofrece sombras y meras apariencias. Es por ello que las masas rechazan a todo aquel que aspira a un conocimiento claro y de índole superior. Este tipo de conocimiento es lo que aporta el uso del concepto, tan valorado por Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. En *Meditaciones*, Ortega muestra, en efecto, la importancia de asumir el concepto de cuño germanista (*pathos trascendental o del norte*) como corrector del excesivo impresionismo y sensualismo (*pathos materialista o del sur*) en que anidan y se recrean las almas medias españolas. El binomio meditador/sensual responde a una distinción gnoseológica. El primero, que podría ser calificado como héroe filosófico, se sirve del concepto en su aproximación amorosa y reflexiva o meditativa al mundo de la realidad. El segundo, que encarna el villano, representante de las masas en este segundo periodo, queda preso en el mundo de las meras sensaciones e impresiones, de suyo caóticas. Lo óptimo sería lograr un tipo humano integral (verdadero hombre noble), acorde también con una auténtica cultura europea integral, que sin despreciar lo sensitivo, sepa de la importancia del uso del concepto y la razón en todo proceso orientado al conocimiento de la realidad y de la vida, que ahora pasa al primer plano de atención. El *ideal de la salud*, cuyas raíces se encuentran en 1911, recoge todas estas enseñanzas que se desprenden de los escritos filosóficos orteguianos de segunda época.

---

<sup>1383</sup> *ibíd.*, p. 538 s



Así lo afirmo después de haber realizado sobre los mismos una labor de cuño hermenéutico. El *ideal de la salud* o clasicista de esta segunda época se inscribe en el marco de un realismo fenomenológico y raciovitalista, y no de un idealismo racionalista o neokantiano, como ocurría en la primera época. He aquí la diferencia entre un periodo y otro en este sentido.

En *Vieja y nueva política* (1914), el intelectual español también muestra su distanciamiento del idealismo ético neokantiano y su consiguiente aproximación al realismo que le muestra el mundo de la fenomenología. Un ideal ético, afirma Ortega contundentemente en 1914, no es un ideal político<sup>1384</sup>. La política de idealidades o fundada en el *deber ser* de la moral, deja paso a una política de realidades cuya misión es declarar lo que *es* y no lo que *debe ser*. Una política de expertos y de auténticas minorías y no de ideólogos conniventes con la vieja política. *Vieja y nueva política* responde a una conferencia que el filósofo español impartió en el Teatro de la Comedia de Madrid el 23 de marzo de 1914. En ella, Ortega apuesta incondicionalmente por una empresa política que favorece la pedagogía o educación política de las masas por parte de una minoría selecta a cuya formación contribuye otra minoría selecta e intelectual (minoría de minoría). Esta última ejemplifica en sumo grado la tarea educativa por la que se desvive Ortega desde los comienzos de su producción intelectual. Los principales responsables de esta importante función pedagógico-formativa serán algunos de los más importantes miembros de la *Generación del 14*. Ellos darán vida a la *Liga de Educación Política* que se obstina en la formación de una minoría compuesta por los individuos más sobresalientes del país. Todos ellos tienen a bien decidirse por la ilustración y pedagogía política de las masas en el marco de un proyecto sugestivo de vida en común o de unión de voluntades, que es en lo que consiste una nación o un Estado. Esa minoría a la que alude Ortega en esta segunda época, también se compone de todos aquellos individuos capaces de modernizar el país desde una perspectiva económica. Ortega ensalza el valor de la burguesía más sobresaliente del país y su importancia en los destinos económicos del mismo. En síntesis, se observa cierta continuidad en los planteamientos políticos de Ortega. La pedagogía social como programa político de condición *elitista* marca su trayectoria pública como filósofo comprometido con la educación superior del hombre medio español. La formación de una gran comunidad espiritual de trabajadores en la cultura, en su sentido más amplio, se convierte en uno de los principales anhelos de su pensamiento político también en esta segunda época de su labor intelectual. Una

---

<sup>1384</sup>Véase *Vieja y nueva política*, O.C, I, 734.

comunidad con cierto matiz político socialista, como refleja el ya citado varias veces escrito de Ortega de 1913, *Socialismo y aristocracia*.

En el ensayo *España Invertebrada*, nuestro autor se decanta, fundamentalmente, por el valor de la inteligencia, que es denostada por las masas, en la medida que éstas seleccionan al revés. Esa situación de recelo y rechazo hacia los hombres mejores, en cierta medida, coronaba el discurso teórico de *Meditaciones del Quijote* y de ella se vuelve a ocupar en *España Invertebrada*. En esta última obra, Ortega deja traslucir la importancia de educar a las masas en la razón vital como razón histórica. A la defensa de la razón vital Ortega dedica su obra *El tema de nuestro tiempo*. La misión de las minorías selectas consiste en mostrar a las masas la importancia de asumir el propio destino personal y colectivo haciendo uso de ese tipo de razón que ha dejado atrás el *deber ser* moral y se ha instalado en el *es* que le muestra el mundo de la realidad: “A la postre, el racionalismo – afirma Ortega en 1924– descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*”<sup>1385</sup>. Todo ese *primado de la razón práctica* y del *debe ser*, que Ortega asumió en su mocedad filosófica neokantiana, pasa a ocupar en estos momentos un segundo plano en sus escritos, pero no por ello el filósofo español dejará de valorar la importancia de determinadas ideas que yacen en el seno de esa racionalidad moral kantiana, como puede ser el principio de la autonomía del sujeto moral como clave de su libertad en un medio social.

En *España Invertebrada* Ortega nos alerta del imperio imperturbable de las masas, de la ausencia o deserción de las minorías selectas y de los peligros para la unidad nacional por parte del *particularismo* separatista. Un particularismo que corroe el espíritu ya carcomido del hombre medio español. Aquél se encuentra indisolublemente unido a la *acción directa* o violenta como *prima ratio*. En ambos trabajos, Ortega también muestra la importancia de la inteligencia en el devenir de los destinos sociales de España y de Europa. Y nos hace ver que la excelencia es un principio ético susceptible de ser asumido por individuos de cualquier clase o ámbito social (político, económico, militar, artístico, etc.). El aristocratismo de Ortega, tal como aparece en la obra de 1922 *España Invertebrada*, delata a todas luces la importancia de actuar en la vida desde un uso ponderado de la razón en su dimensión histórico-vital. Esto es lo que las minorías egregias han de transmitir a las masas cumpliendo así con su misión pedagógica.

---

<sup>1385</sup> *Ni vitalismo ni racionalismo*, O.C., III, 724.

En *La deshumanización del arte* (1925) se anuncia a través del hecho artístico el cambio de sensibilidad que a nivel general se produce en el siglo XX. El arte contemporáneo es síntoma de un nuevo estilo general de vida en todos los órdenes que delata, entre otras cosas, la falta de sensibilidad de las masas ante las cosas egregias. El estilo de las masas triunfa hoy en todos los órdenes sociales. La rebeldía de las masas contra el nuevo arte (de privilegio, de nobleza de nervios o de aristocracia instintiva) radica en que no entienden esa novedosa forma de arte. Y no la entienden, por la sencilla razón de que se trata de un arte depurado o vaciado de todo elemento o ingrediente humano. El placer estético que la nueva obra de arte provoca no es otra cosa que un placer inteligente y, en este sentido, patrimonio de una minoría capaz de sentir dicho goce. Los conceptos *masa* y *minoría selecta* son diseccionados, en este sentido, desde una perspectiva sociológica en su vertiente estético-artística. Lo característico del arte nuevo, “desde el punto de vista sociológico, es —afirma Ortega en 1925— que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden (...), lo que manifiesta dos variedades distintas de la especie humana”<sup>1386</sup>.

Las conclusiones que se derivan del análisis de las principales ideas filosóficas y políticas del pensamiento de Ortega en este segundo periodo, es que éste se encomienda a una aristocracia intelectual y social cuya misión no es otra que la educación política de las masas, que las hay en todas las clases, desde los principios de la razón vital como razón histórica. Se trata de que las masas, presas del sensualismo o del materialismo, vivan a la altura de los tiempos, es decir, que sean conscientes de la importancia que presenta actuar en la vida desde la razón o el concepto, con el fin de llevar aquélla a su máxima plenitud o esplendor. Las masas han de apostar, siguiendo las indicaciones de las minorías selectas, por el *ideal de la salud*. Ortega, a través de este *ideal*, se muestra favorable al equilibrio y complementación de razón y vida. La reabsorción de la circunstancia es, según Ortega, el destino concreto del hombre. Su principal función vital. Descubrir, desde presupuestos fenomenológicos y desde un uso ponderado de la razón, el sentido o *lógos* de las cosas del mundo en torno es la más alta misión del hombre sobre la tierra y esto es lo que las minorías selectas han de transmitir a las masas. Desgraciadamente, lo que Ortega constata es que las masas no viven desde la razón, sino desde la sinrazón que les hace creer que son ellas las llamadas a dirigir la sociedad. Es cierto que Ortega también denuncia la deserción de los mejores de su función rectora. Ambos fenómenos caracterizan este segundo periodo.

---

<sup>1386</sup> *La deshumanización del arte*, O.C., III, 849.

El análisis orteguiano de los conceptos de *masa* y *minoría selecta* en el tercer periodo de su pensamiento (1929/30-1955) se funda en su nueva metafísica de la vida humana personal como realidad radical, verdadero núcleo rector de este tercer periodo de su pensamiento. Un pensamiento político y filosófico que incorpora nuevos matices y elementos, aun cuando se mantiene la continuidad y coherencia de sus más logradas y ricas ideas. Destaca nuevamente su concepción de la política como obra de pedagogía social y la importancia de formar una gran comunidad de trabajo espiritual y cultural fundada en la moral del esfuerzo y del sacrificio. Una moral que encarnan las minorías selectas o auténtica nobleza de espíritu. Los principios de moral, nación y trabajo son sumamente importantes en este periodo de madurez. Una minoría cultural e intelectual ha de mostrar a las masas la importancia que presenta la construcción o ideación conjunta de un proyecto sugestivo de vida en común. En esto consiste el Estado-nación de que habla Ortega en estos momentos. El Estado nacional es un proyecto o programa de colaboración sumamente laborioso. Es la voluntad de hacer algo en común. Si el Estado es un proyecto tendente a la realización de una empresa común, quiere decirse que su realidad es puramente dinámica: un *hacer*, la comunidad en la actuación. El Estado nacional ha de ser una obra de imaginación absoluta en que se observe el perfil de un gran empresario. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. Es puro dinamismo, la voluntad de hacer algo en común<sup>1387</sup>.

Las reflexiones y consideraciones políticas del Ortega maduro también delatan sus ideas filosóficas. La doctrina de la razón vital e histórica, en su forma de metafísica de la vida humana, configura plenamente su pensamiento de madurez y matiza su concepción de la política como espacio pedagógico de discusión democrática llevada a cabo desde la razón o la idea. A la realización de semejante empresa política se encaminó Ortega, junto a Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón, al fundar, con ellos, la *Agrupación al Servicio de la República* (1931). Ésta recupera la idea de la política como pedagogía social y muestra la importancia de los principios de moral, nación y trabajo.

Ortega se opone al revolucionarismo racionalista e instrumental burgués, pues coloniza y arremete contra el mundo de la vida, de la vida humana personal como realidad radical, cuyos ingredientes son el yo que cada cual es y su circunstancia más

---

<sup>1387</sup>Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 479 y ss.

personal e inmediata. Ortega se muestra disconforme con ese tipo de racionalidad científico-matemática (técnica) y progresista que, aun cuando ha configurado un mundo rebosante de posibilidades vitales, es incapaz de mitigar el profundo vacío interior que el hombre medio o masa padece. Un mundo que, preso de la idea de progreso, tampoco atiende a la inseguridad, el riesgo e incertidumbre que la vida muestra. El mundo actual se encuentra liderado por *masas* en rebeldía que, aunque se regocijan hasta la saciedad en el mar de posibilidades materiales que el nuevo mundo les ofrece, se encuentran interiormente vacías, espiritualmente desdichadas, en suma: éticamente debilitadas, al no saber hacia dónde, y sobre qué principios, orientar su vida. Las *masas* no saben sinceramente qué hacer, aun cuando sus posibilidades son enormes. Viven bajo la zozobra de un atroz perdimiento. La razón moderna, ilustrada y progresista ofrece al hombre todo lo material y técnicamente posible, pero ha sido incapaz de mitigar el profundo vacío interno del hombre medio contemporáneo, a pesar de que éste se sabe con un inmenso potencial económico<sup>1388</sup>. La moderna *barbarie* que emana de algunos usos que se hacen de la racionalidad tecnológica e instrumental moderna, genera desasosiego en el hombre y, sobre todo, adormece, instrumentaliza y tecnifica en sumo grado, las relaciones humanas que definen el mundo práctico de la vida (*Lebenswelt*) en su más absoluta y esencial cotidianeidad.

Toda la situación anteriormente descrita podemos traducirla como crisis de la modernidad o de un determinado modelo de razón. Esta crisis se resume en la quiebra del valor que poseía en el espíritu del hombre la cultura ilustrada, racionalista y científicista, al no satisfacer al hombre medio sobre algunas cuestiones últimas acerca de su propia vida y el mundo o circunstancia en que anida. La crisis de la razón idealista e instrumental moderna es una crisis de desorientación vital del hombre, especialmente del hombre masa, como ha visto muy bien Antonio Gutiérrez Pozo en su libro *La aurora de la razón vital*<sup>1389</sup>. El hombre ya no confía plenamente en la cultura intelectual moderna o en el modelo de racionalidad hasta ahora vigente en Europa. Una situación que ha

---

<sup>1388</sup>Se trata de una razón de dominio que oprime más que emancipa o libera. Ortega compartiría con los frankfurtianos Horkheimer y Adorno que este tipo de razón no ha liberado al hombre. Lo ha hundido, por el contrario, en la más absoluta e irracional opresión. La razón dominadora e instrumental es la causante de esta situación descrita. Nos ha conducido hacia una progresiva *barbarie* y no hacia una sociedad racional emancipada, justa y verdadera, constituida por sujetos libres y autónomos. Este tipo de razón de dominio y subjetiva se encuentra a la base de la sociedad de masas. Una sociedad irracional liderada por un tipo de hombre unidimensional, como diría Herbert Marcuse. Ese modelo de hombre es portador de una razón instrumental, cosificadora y unidimensional, sobre la que lanzarán sus críticas los filósofos de la *Escuela de Fráncfort* o máximos representantes de la que se ha dado en llamar teoría crítica de la sociedad.

<sup>1389</sup>Véase Gutiérrez Pozo, A.: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Mileto Ediciones, 2003, pp. 95 y ss.

dado mucho que pensar a distintos teóricos de la llamada postmodernidad<sup>1390</sup>. Tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual, es decir, habiendo esperado todo del intelecto, empieza el hombre, sobre todo el hombre masa, a no saber qué hacer con las ideas que fragua esa inteligencia determinada. Ya no nos sirven esas ideas. Los nuevos problemas humanos obligan a adoptar nuevas soluciones<sup>1391</sup>. Ortega nos expone en buena parte de su obra las razones por las cuales hemos de abandonar definitivamente la creencia en la razón física o naturalista que periclitaba y afirmar nuestra vida en la creencia en la razón vital, más congruente con la inestable y fortuita realidad del hombre y con los problemas morales y sociales a que éste se enfrenta<sup>1392</sup>. Es cierto que la *fe* o *creencia* en aquél tipo de razón moderna y progresista vacila, sufre una enfermedad, pero no ha muerto del todo. En determinados círculos de *masas* se cree en ella, aunque debilitadamente. Acontece, a juicio de Ortega, una época de vacío, de pura pérdida, en suma, de duda que se extiende hasta nuestros días. En nuestras creencias se abren enormes agujeros de duda. La duda, la verdadera, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda se está, como se está en la creencia. Sólo que en este caso, el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Creemos nuestra duda. Si dudásemos de nuestra duda, sería ésta inocua. La duda actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la

---

<sup>1390</sup> Como afirma muy acertadamente Anthony J. Cascardi, Ortega “reconoce una tendencia a la crisis en la estructura de la sociedad moderna en la forma de paradoja social o contradicción entre el incremento del nivel de vida material e histórico por una parte, y el declive de los principios legitimadores o normas, por otra (...). La crítica orteguiana de la modernidad es esencialmente una crítica social” (Cascardi, A.: “*La rebelión de las masas: La crítica de Ortega a la modernidad*”, en Ramón Resina, J. (coord.): *Mithopoesis: literatura, totalidad, ideología*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 228 s).

<sup>1391</sup> El hombre sigue creyendo en el fondo que es la función intelectual algo maravilloso. Pero al mismo tiempo “tiene la impresión de que el papel y el puesto que en la vida humana corresponden a todo lo intelectual no son los que le fueron atribuidos en los últimos tres siglos” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 672).

<sup>1392</sup> Se comprende muy bien –afirma Ortega– “que todavía hace treinta años fuese la razón la instancia última que había en Europa, la norma máxima y como un Dios intramundano (...) sin embargo, ha dejado de ser la creencia de que el hombre europeo vive” (*La razón histórica*, O.c83, XII, 328). Lo que ocurre verdaderamente, afirma Ortega, es que esa “fe en la razón vacila, se obnubila, y como ella soporta todo el resto de nuestra vida, resulta que no podemos vivir ni convivir. Porque acontece que no hay en el horizonte ninguna otra fe capaz de sustituirla. De aquí ese cariz de cosa desarraigada que ha tomado nuestra existencia y esa impresión de que caemos, caemos en un vacío sin fondo, y por mucho que agitemos los brazos no hallamos nada a que agarrarnos. Ahora bien, no es posible que una fe muera si no es porque otra fe ha nacido” (*Ideas y creencias*, O.C, V, 673).

creencia y pertenece al mismo estrato que ella. La diferencia entre la fe y la duda no consiste en el creer. La duda, afirma Ortega, no es un *no creer* frente al *creer*, ni es un *creer que no* frente a un *creer que sí*. El elemento diferencial está en lo que se cree. La duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad que es tan realidad como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos y qué hacer. La duda, en suma, es estar en lo inestable como tal. Un elemento insólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el *ballarse en un mar de dudas*. Es, afirma Ortega, el *contrapposto* al elemento de la creencia: la tierra firme. La duda, descrita como fluctuación, “nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tan lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda”<sup>1393</sup>. *Estar* en la duda supone que se ha *caído* en ella un cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar. La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre. Quien no duda no moviliza su angustiosa actividad de conocimiento. Éste nace en la duda y conserva siempre viva esta fuerza que lo engendró. La creencia “es certidumbre en que nos encontramos sin saber cómo ni por dónde hemos entrado en ella. Toda fe es recibida”<sup>1394</sup>. Los huecos de nuestras creencias son el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable y ambiguo de la duda, “por un mundo en que la ambigüedad desaparece”<sup>1395</sup>.

Pues bien, lo primero que el hombre medio o masa tiene que hacer para superar la inestable situación espiritual característica del tiempo actual, un tiempo de masas en rebeldía, es reaccionar enérgicamente, es decir, intentar *salir de la duda*. Esto se traduce en la necesidad que aquel tipo humano tiene de idear o pensar y, finalmente, decidir lo que va a hacer o ser, es decir, volver a coincidir o estar en claro consigo mismo, encontrar una radical orientación a su nueva situación en el mundo en torno. Esta situación le obliga a encomendarse a las minorías de individuos superiores o nobles y también le obliga de forma inexcusable a usar y, sobre todo, a creer con fe viva y como si de un auténtico hombre selecto se tratara, en la metafísica de la razón vital y no en la metafísica de la razón pura de forma exclusiva<sup>1396</sup>. Ésta, en opinión de Ortega, se tiene

<sup>1393</sup>*Ideas y creencias*, O.C, V, 669 s.

<sup>1394</sup>*ibid.*, p. 683.

<sup>1395</sup>*ibid.*, p. 670.

<sup>1396</sup>Creer con fe viva en la razón vital supone que esa creencia nos basta para vivir. Sin embargo, “creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella*

que integrar en aquélla, aprovechando lo más encomiable de la misma, sobre todo en su uso práctico o moral: su defensa de la autonomía o libertad moral del hombre como ser racional. Se puede vivir —afirma Ortega— sin razonar geométricamente, físicamente, económicamente o políticamente, pero no se puede vivir sin razonar vitalmente, que es lo que ocurre precisamente bajo el fenómeno de la rebelión de las masas o de una irracionalidad absoluta que genera desasosiego a nivel espiritual, pues reniega de la vida con todos sus atributos: inseguridad, incertidumbre, riesgo y peligro constantes. Aquél tipo de racionalidad pura en su dimensión especulativa tiende, en muchos casos, a colonizar y cientifizar racional e impunemente todas las esferas o ámbitos de la vida social (política, económica, ética o moral, etc.). También tiende a explicar de forma científica los comportamientos humanos. La razón racionalista y científicista no ha podido aclarar nada al hombre sobre el ámbito de su vida inmediata. La razón fisicalista o naturalista, en la que creían sobre todo las *masas* más cultas<sup>1397</sup>, fracasa estrepitosamente ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón física y matemática “como el agua por una canastilla. Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia”. El fracaso de la razón física deja vía libre para la razón vital. Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, “afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza”<sup>1398</sup>. Ortega se sigue oponiendo en estos momentos y de forma contundente al idealismo racionalista y científicista como residuo de la modernidad que desde 1912, aproximadamente, se ha propuesto superar. En su crítica al racionalismo naturalista de la modernidad, Ortega dialoga con Husserl, a quien cita en alguna que otra ocasión. Husserl expuso el problema a que alude Ortega en términos muy parecidos en sus disertaciones sobre la “crisis de la existencia europea”, de la que, como dice Husserl, hoy tanto se habla y de la que dan testimonio tantos síntomas de descomposición de la vida. La raíz del fracaso de una cultura racional no radica, para Husserl, en la esencia del racionalismo como tal,

---

*todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos (...). Una vez más el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo” (*Historia como sistema*, Oc83, VI, 18 s). Creer con fe inerte en algo es casi lo mismo que dudar de ese algo.

<sup>1397</sup>Recordemos que Ortega afirma que masas las hay en todas las clases sociales, especialmente en las clases media y superior.

<sup>1398</sup>*Historia como sistema*, Oc83, VI, 24 s.



sino sólo en su *cosificación alienada*, en su degradante revestimiento con los ropajes del naturalismo y del objetivismo. La crisis de la existencia europea sólo tiene, en opinión de Husserl, dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo<sup>1399</sup>.

En *La rebelión de las masas* (1930) Ortega profundiza en todos estos asuntos y nos insta a asumir la doctrina raciovitalista e historicista a través de la metafísica de la vida humana. La razón vital e histórica se solapa con la metafísica de la vida humana de *¿Qué es filosofía?* (1929) y *Unas lecciones de metafísica* (1933). Esta metafísica alimenta el aristocratismo del pensamiento de Ortega en estos momentos en sus diferentes dimensiones (histórica, social, psicológica, técnica y ético-axiológica). Todas ellas se fundamentan en esa metafísica del humano vivir o del hombre como razón vital e histórica.

Las conclusiones de este tercer periodo del pensamiento de Ortega se resumen de la siguiente forma: la principal aportación de Ortega en *La rebelión de las masas* es haber diseñado y perfilado el psicograma de una nueva clase de hombre que, creyéndose soberano en todos los ámbitos sociales, se ha declarado en rebeldía contra la civilización de que se nutre y, sobre todo, contra sí mismo en su misión natural de seguir a los mejores en todos los ámbitos<sup>1400</sup>. La rebelión de las masas o del hombre masa rebelde es una auténtica anomalía histórica. Pero sobre todo se trata de un fenómeno histórico que no ha pasado inadvertido para Ortega ni tampoco para otros teóricos (Gustave Le Bon, Hannah Arendt, William Kornhauser, Serge Moscovici, etc.). Los individuos mejores

---

<sup>1399</sup>Véase Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 357 y ss. De todas estas cuestiones también se ha ocupado de forma excepcional Antonio Gutiérrez Pozo en su libro *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Miletto Ediciones, 2003, pp. 82-90. Es indudable que Ortega no censura en ningún caso la importancia que presenta el poder de la razón de cara a la realización o, al menos, aproximación al ideal ilustrado de una sociedad fundada en la misma razón. Ortega renueva el ideal ilustrado dándole un nuevo fundamento: el raciovitalismo. Sin embargo, el exceso de culto a la razón (racionalismo) en detrimento de la vida, ha pervertido el ideal ilustrado y así lo reconoce Ortega. La filosofía de Ortega, por tanto, es antiilustrada solamente en el sentido de crítica a la Ilustración histórica culturalista, pero no lo es si usamos, como afirma Gutiérrez Pozo, el término “ilustración” en sentido amplio: como confianza en el poder clarificador de la razón que necesita el hombre para iluminar su circunstancia. La voluntad ilustrada de claridad actúa desde el principio en la obra de Ortega (Véase *ibid.*, p. 116, n).

<sup>1400</sup>En *La rebelión de las masas*, Ortega ha dibujado a un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido. Ese personaje representa “una negación que oculta un efectivo parasitismo. El hombre masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 498).

asisten estupefactos a esta nueva situación histórica y sobre todo temen la pérdida de su posición privilegiada en la sociedad. El mando social se encuentra actualmente en manos de un representante de las masas. Estas no creen en sus hombres mejores, sino que les dan de lado y les suplantán. Esta es una de las principales advertencias de Ortega y su relevancia es manifiesta en la sociedad actual. Para Ortega, esos individuos superiores se metamorfosean en instancias o normas éticas también superiores que, en su caso, conducirían a las masas o al hombre masa hacia su propio perfeccionamiento y plenitud. Este nuevo tipo de hombre de condición rebelde lidera el fenómeno cuantitativo de las aglomeraciones y de las muchedumbres, y sobre todo ocupa un lugar importante en todas las clases o grupos sociales de la sociedad de masas contemporánea. Sin embargo, destaca por su indocilidad especialmente en las clases media y superior. Éstas le ofrecen un mayor número de medios materiales, técnicos e intelectuales que el hombre masa, *niño mimado* o *señorito satisfecho*, utiliza de forma ilegítima para imponer su voluntad, incluso de forma violenta, en aquellos ámbitos en los que carece de competencia y cualificación ético-profesional. Se trata también del *bárbaro especialista* como prototipo de hombre masa o *bárbaro vertical*. El nuevo hombre de ciencia, en su sentido más amplio, se transmuta, en multitud de ocasiones, en un *bárbaro especialista* cuando se cree legitimado por su acotada o reducida sabiduría para imponerse en aquellos órdenes vitales que no son de su competencia, es decir, cuando impone su vulgaridad intelectual como si de un derecho a la misma se tratase. El *bárbaro especialista* niega la existencia de especialistas en otras parcelas del conocimiento que no son la suya. El técnico-especialista es el residuo contemporáneo del racionalismo moderno, ilustrado y positivo-cientifista. Éste ha engendrado a hombres competentes técnicamente en su órbita de trabajo, que contribuyen al progreso de las ciencias o enciclopedia del pensamiento, pero no menos *masa* rebelde en su intento de avasallar con su opinión en otros campos del saber en los que carecen de competencia epistemológica e incluso moral. El fenómeno del *bárbaro especialista* forma parte importante de los análisis que Ortega ha llevado a cabo sobre los peligros inherentes al progreso de la técnica moderna o científica, que se resumen en la advertencia de Ortega acerca de que el hombre masa utiliza la técnica solamente para configurar un mundo rebosante de facilidades y posibilidades materiales en el que regocijarse ociosa y hedonísticamente hasta la saciedad. El hombre masa quiere hacer del mundo un auténtico paraíso en que no existan problemas ni dificultades de ningún tipo, eliminado así todo atisbo de inseguridad, que es, según Ortega, lo que define la vida misma. El hombre masa, a través

de la técnica, renuncia a la vida, a las inseguridades, incertidumbres y problemas que aquella presenta. Aquel tipo humano rechaza de lleno el contenido de la metafísica de la vida humana. Solamente las minorías de individuos mejores asumen esa innovadora metafísica del humano vivir, que dice que la vida es drama y que se compone de tragedias o dificultades y no sólo de facilidades. La vida es constante esfuerzo y sacrificio por llegar a ser cada día mejores. Aquí reside la esencia de la moral en plena forma o vitalmente lujosa a que alude Ortega de la mano de Nietzsche y el pensamiento griego, especialmente el aristotélico. La ética de Ortega nos dice, entre otras cosas, que la vida es constante y sacrificado quehacer en una circunstancia de suyo problemática y azarosa. Sin embargo, el hombre masa es, en este sentido, un ser éticamente débil o bajo mínimos. La ética de Ortega y, sobre todo, su metafísica de la vida humana como realidad radical definen el contenido de los conceptos de *masa* y *minoría selecta* en este tercer periodo.

Sobre algunas de estas cuestiones relacionadas con la esencia de la vida humana moderna también ha reflexionado Ortega, desde un punto de vista sociológico, en su obra *El hombre y la gente*. En ese trabajo, compuesto a partir de conferencias y cursos, Ortega sigue mostrando la importancia de su metafísica de la vida humana como absoluto acontecimiento del individuo ante sí mismo. Y también afirma la importancia de atender a un tipo de vida personal socialmente condicionada, pero en constante alerta para no alienarse o sucumbir al impersonal o temible “se” de que presume la sociedad o colectividad contemporáneas y especialmente las masas. Las minorías selectas, aun cuando no desdeñan el mundo social, se muestran celosas de su propia intimidad o espacio privado de libertad personal, pues solamente a partir de éste podemos llegar a ser plenamente personas. Las minorías viven buena parte de su tiempo ensimismadas o hacia dentro de sí mismas y evitan la alteración, de que hacen gala las masas. Se oponen, por tanto, a que sus vidas queden sometidas a lo social donde impera el impersonal “se”. Esta pareja de conceptos —*ensimismamiento* y *alteración*— forman parte importante de la metafísica de la vida humana orteguiana. La problemática que se genera en torno al pronombre impersonal “se” también ha preocupado, entre otros, a Martin Heidegger en su obra de 1927 titulada *Ser y tiempo*.

El aristocratismo de Ortega en esta tercera época se fundamenta en la metafísica de la vida humana personal como realidad radical. Ésta afirma la existencia de formas más o menos valiosas del vivir en función de la calidad de la perspectiva estimativa o axiológica inherente a cada vida humana individual. Mi principal aportación en este

tercer capítulo ha sido mostrar cómo esa metafísica del humano vivir perfila las diferentes dimensiones (histórica, social, psicológica, técnica, ético-axiológica) que ofrecen los conceptos *masa* y *minoría selecta*. La diversidad de perspectivas que recoge el aristocratismo del pensamiento de Ortega es lo más sobresaliente de esta tercera etapa. No existe ningún trabajo que se ocupe de las diferentes parcelas o haces del aristocratismo orteguiano de su pensamiento de madurez vistas desde el prisma de la metafísica de la vida humana personal en su forma de razón vital e histórica. Esta innovadora metafísica confiere una densidad filosófica importante al aristocratismo de Ortega en este tercer periodo de su pensamiento. Un aristocratismo con una profundidad inusitada y que aparece como auténtico hilo conductor del pensamiento filosófico orteguiano de madurez.

Resumiendo, la conclusión principal que se deriva del estudio del aristocratismo del pensamiento de Ortega en este tercer periodo, es que el binomio *masa-minoría selecta* atraviesa ese prisma metafísico que ensalza la razón vital e histórica. Las masas no obedecen a esta forma de razón. Afirman la razón exasperada o razón de la sinrazón en todas las parcelas en que anidan. Carecen de conciencia histórica. No viven a la *altura de los tiempos* o con conciencia de servicio u obligación hacia sus hombres mejores. Éstos son los únicos que pueden ayudar a las masas de cara a su posible mejora.

Sobre la base de que las masas son partidarias de un tipo de libertad social y las minorías lo son de una forma de libertad presta a la defensa del individuo como persona, en el cuarto capítulo de este trabajo nos hemos ocupado de las implicaciones políticas de nuestros análisis sobre *masa* y *minoría selecta*. Hemos analizado dos conceptos políticos de considerable relevancia en el pensamiento político de Ortega a partir de 1914/15 y hasta el final de su obra. Se trata del liberalismo y de la democracia. Ortega se afana, como también Giovanni Sartori o Norberto Bobbio, por conjugar ambas doctrinas o principios de derecho político en un mismo programa político. Ambas formas de derecho político ocupan un lugar importante en su pensamiento político de madurez. Éste adquirirá su máximo desarrollo, en este sentido, en *Notas del vago estío* (1925), aunque también en obras como *Del Imperio Romano* (1941) o *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948/49). La democracia liberal es la más alta forma de convivencia política y se opone al totalitarismo, aun cuando Ortega afirme en un momento puntual de su obra que en los regímenes totalitarios hay elementos aprovechables, pero nada más. A nadie que conozca mínimamente su pensamiento se le

escapa que Ortega es más liberal que demócrata. Así se desprende de sus textos políticos. Todo europeo actual sabe, según Ortega, que el hombre europeo tiene que ser hoy liberal. Y no cabe discutir si es esta o la otra forma de libertad la que tiene que ser. Eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia y en opinión de Ortega, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no. El imperativo de ser políticamente libre se encuentra inscrito en el destino europeo<sup>1401</sup>.

A Ortega le seduce más el liberalismo que la democracia, pero no por ello desprecia o minusvalora la importancia que presenta un régimen democrático en los destinos políticos de las sociedades contemporáneas actuales<sup>1402</sup>. Ortega también se muestra favorable a un liberalismo filosófico –léase metafísico– celoso del acotado y necesario espacio vital individual como condición de desarrollo personal. Es indudable la inclinación de Ortega, sobre todo a partir de 1914/15, por una política liberal celosa del espacio privado e íntimo del individuo, de toda suerte necesario para que éste se forme como persona única e inalienable. De ahí las críticas que realiza tanto al *politicismo integral* o absorción de todas las cosas por la política, cuanto a la desbordada racionalización burocrática y al estatismo contemporáneo (excesiva injerencia del Estado actual, en todas sus formas, en la vida privada de los individuos)<sup>1403</sup>, del que también se han ocupado determinados autores como Tocqueville, Stuart Mill, Norberto Bobbio, Giovanni Sartori y Hans Kelsen. Es indudable la influencia que en el pensamiento político de Ortega ejercen los principales representantes de la tradición del pensamiento liberal y crítico del excesivo poder estatal, como por ejemplo, Guillermo de Humboldt y los mencionados J. S. Mill y A. de Tocqueville. El diálogo que Ortega establece con estos teóricos liberales se resume en sus críticas al estatismo, que por cierto se extienden casi hasta el mismo año de su muerte. Todos estos autores se han ocupado del análisis de una serie de fenómenos que para Ortega alimentan la tan denostada por él mismo rebelión de las masas y del hombre masa tanto en sentido cuantitativo como cualitativo.

---

<sup>1401</sup> Véase *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 438.

<sup>1402</sup> En este trabajo también he dejado constancia de la crítica de Ortega al liberalismo decimonónico, sobre todo por su atención exclusiva al individuo. Ortega se opone al liberalismo radical del siglo XIX y lo hace, entre otras cosas, por la misma razón que lo hace Karl Mannheim: “El liberalismo del *laissez faire* perturbó el equilibrio sano entre el individuo y la sociedad al concentrar su atención en el individuo casi con exclusividad, olvidando el medio concreto de la sociedad dentro del cual se espera la contribución que cada individuo debe aportar” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, p. 49).

<sup>1403</sup> El tema del Estado como uso fuerte y rígido, y también las críticas al estatismo contemporáneo aparecen plenamente desarrolladas en uno de los apartados que componen el bloque dedicado a los análisis de *El hombre y la gente*.

El filósofo español trata de aunar el principio liberal con el principio democrático, sin que este último degenera en democratismo o, en términos orteguianos, en democracia radical o *morbosa*. Esta última promueve el igualitarismo y no reconoce las desigualdades reales individuales. Esta democracia éticamente deficiente predica un igualitarismo falaz que considera que no hay formas más o menos valiosas de vida y que nadie es superior a nadie. En este trabajo ha quedado suficientemente claro que Ortega no se opone en ningún lugar de su amplia obra a la democracia como norma política, sino a los posibles excesos de ésta, es decir, censura su intromisión en aquellos lugares que escapan, o al menos deben escapar, a su radio de acción e influencia. Se trata de que la democracia como principio político quede adscrita, o lo que es igual, reducida al ámbito jurídico que es al que pertenece por definición. Es por ello, que no puedo compartir con el profesor J. L. Villacañas su idea de que en muchas de sus páginas, Ortega manifieste un claro antidemocratismo<sup>1404</sup>. Ortega no manifestó en ningún momento de su vasta obra aversión alguna hacia la democracia, que entiende como ley moral, principio cultural o forma de derecho de político, según la época de que hablemos. Es falso que Ortega, en cuanto que defiende una sociedad más justa y equitativa en todos los órdenes, sienta aversión o repugnancia, como también sostiene Ariel del Val<sup>1405</sup>, hacia la democracia o hacia las masas. Ortega censura los excesos democráticos y el desmesurado afán de mando social de las masas. Así lo han entendido tanto Ignacio Sánchez Cámara<sup>1406</sup>, como Pedro Cerezo Galán<sup>1407</sup>, Julián Marías<sup>1408</sup>, Domingo Hernández Sánchez<sup>1409</sup> o Thomas Mermall<sup>1410</sup>. Todos ellos consideran muy

---

<sup>1404</sup>Véase Villacañas, J.L.: “Introducción” a Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 66.

<sup>1405</sup>Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 188.

<sup>1406</sup>Véase la ya citada obra del autor, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1982.

<sup>1407</sup>Puede consultarse la magnífica obra de Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, especialmente el capítulo que aquél ha dedicado a la dialéctica libertad-cultura en el pensamiento de Ortega, pp. 15-87. Véase también de este mismo autor el artículo titulado “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M. T. (Ed.): *Política y Sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 116-119. Es indudable, como afirma Cerezo, que la esencia del aristocratismo de Ortega, en ningún caso político o gubernamental propiamente dicho, radica en la profunda convicción democrática de los mejores, quienes deben contribuir a la constitución y vertebración democrática de la vida social. Esta última se traduce en la necesaria promoción de órganos de expresión política que creen una opinión pública sana y vigorosa (*ibid.*, p. 117). El poder espiritual y orientativo-educativo de las minorías selectas fortalece todo régimen democrático.

<sup>1408</sup>Véase la introducción que Julián Marías realiza a la obra de Ortega *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, sobre todo las páginas 15 y ss.

<sup>1409</sup>Véase del autor la completa introducción que Domingo Hernández Sánchez realiza a la obra de Ortega *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003, especialmente las páginas 9 y ss.

acertadamente que Ortega aboga por un saludable régimen democrático constituido internamente por una noble aristocracia del espíritu o la cultura, al tiempo que se opone tajantemente a todo desvarío democrático<sup>1410</sup>. Éste se resuelve en *plebeyismo igualitario* y uniforme que, por cierto, asola la Europa Occidental. Esta situación es consecuencia de la perversión, por parte del hombre masa rebelde o *demócrata puro*, de los logros político-democráticos e igualitarios del siglo XIX. Este nuevo modelo de hombre, que ejemplifica a grandes rasgos el europeo contemporáneo, cree que sólo tiene derechos y ninguna obligación. Esta insuficiencia obedece a la deficiente educación política que este tipo humano ha recibido por parte de los liberal-demócratas y progresistas del siglo XIX. Éstos hicieron creer al *vulgo rebelde* que era amo y señor de sí mismo, y que la soberanía de la que era beneficiario era absoluta, es decir, susceptible de hacerse extensible a toda las esferas de la vida o más allá de la estela jurídica. El afán de soberanía desbordada se ha convertido en un estado psicológico constitutivo del hombre medio o masa actual que explica lo que en estos momentos comienza a acontecer en el mundo, a saber, la soberanía de individuo no cualificado (ética, científica o técnicamente) tanto en la vida privada como pública de Occidente. Esta pedagogía política viciada de raíz ha hecho creer al *hombre masa* o *señorito satisfecho* que la igualdad es

---

<sup>1410</sup>Véase la completa introducción que Thomas Mermall realiza a la obra de Ortega *La rebelión de las masas*, Madrid, Editorial Castalia, 1999.

<sup>1411</sup>De este fenómeno de desvarío o desenfreno democrático también se han ocupado otros autores mencionados en este trabajo y que dialogan con Ortega a propósito de estos temas. De entre ellos destaco a dos: William Kornhauser y, especialmente, Karl Mannheim. Tanto aquél como este último citan a Ortega en sus obras, mencionadas varias veces en este trabajo. Del primero destaca su obra *Aspectos políticos de la sociedad de masas*. Del segundo autor, han resultado relevantes para nuestro estudio sus obras *El hombre y la sociedad en la época de crisis* y *Diagnóstico de nuestro tiempo*. Ortega también cita a Karl Mannheim, al menos una vez. El análisis que este último realiza de una serie de fenómenos plenamente actuales, como puede ser el fenómeno de la democratización radical, es muy parecido, en muchos de sus puntos, al que realiza Ortega en obras como *La rebelión de las masas*. Este afirmaría con Karl Mannheim que la democratización de la cultura “sólo beneficiará a la humanidad si se preserva la calidad de esa cultura. Si esto no ocurre no habrá que echarle la culpa a las clases inferiores, sino a aquellos que no se dieron cuenta de que la admisión rápida de las mayorías a los beneficios de la cultura tenía que haberse preparado cuidadosamente tanto en el campo social como en el educativo. No creyendo, ni mucho menos, que las clases inferiores son poco aptas por naturaleza para llegar a ser los herederos de la cultura, ha de afirmarse, como evidente, sin embargo, que la exclusión injusta de los beneficios de una educación verdadera mantiene a estas clases en un estado de espíritu que puede convertirse en una amenaza para la cualidad de la cultura. En sus avances continuos hacia la igualdad de derechos, tenderán como es natural a que su gusto prevalezca, imponiendo sus deseos a la boquiabierta minoría de los educados (...). La respuesta a esto no puede consistir en el desdén por las masas, sino en la consideración del hecho de la elevación social y cultural de las clases ascendentes como un programa de estrategia en el que deben jugar su papel tanto las escuelas primarias y secundarias, como las universidades” (Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944, pp. 66 s). Horkheimer y Adorno también afirman en este sentido que “la abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que les estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente al desmoronamiento de la cultura, al progreso de la bárbara ausencia de toda relación” (Horkheimer, M., y Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 205).

más importante que la libertad. El hombre masa supedita la libertad a la igualdad más absoluta. Pero lo peor de todo radica en que este tipo humano de condición autoritaria impone vulgarmente el principio de la igualdad más allá del ámbito jurídico-político, es decir, a todas las esferas de la vida pública marginando todo suspiro y aliento aristocrático. De ahí la importancia del liberalismo, tal y como lo entiende Ortega, en los destinos civilizatorios. Un liberalismo, el de Ortega, de condición ética y, sobre todo, favorable a los derechos personales y diferenciales como máximos exponentes de un sentimiento y emoción radical ante la vida que se inclina favorablemente hacia una política liberal como instrumento limitador o corrector de los posibles desvaríos democráticos.

Mi aportación en este cuarto capítulo no ha sido otra que mostrar como los principios políticos de liberalismo y democracia se conjugan perfectamente con el aristocratismo del pensamiento de Ortega y también con su metafísica del humano vivir. Las minorías selectas son ejemplo de vida noble y plenamente liberal, que sin desmerecer la importancia que presenta en los destinos políticos de toda sociedad un régimen democrático, se oponen decididamente a todo éxtasis que pueda llegar a manifestar el valor igualdad como uno de los principios rectores de la democracia. Las masas, por su parte, son más afines a un tipo de *democracia morbosa* o radical que no respeta ningún tipo de jerarquización y diferenciación entre los hombres en ninguno de los ámbitos vitales.

El quinto capítulo de este trabajo lo he dedicado a la actualidad de la crítica orteguiana a la sociedad y cultura de masas. Las ideas de Ortega encuentran pleno acomodo en el marco de las teorías críticas de la sociedad y cultura de masas. Aquél puede ser considerado uno de los principales representantes de esa teoría crítica, junto a otros autores de la talla de Karl Mannheim o Max Scheler, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Podríamos decir que todos estos autores definen a la sociedad actual como una sociedad éticamente deficitaria; porque carece, en última instancia, de diferenciación interna, promueve la eliminación de todo tipo de jerarquización entre individuos y favorece el igualitarismo y el más perjudicial democratismo. Una serie de fenómenos que nos conducen a una situación de absoluto nihilismo<sup>1412</sup>. Ortega, que se percató de este último, es uno de los más importantes

---

<sup>1412</sup>Esa situación de nihilismo es definida muy acertadamente por Rob Riemen, cuyos planteamientos se asemejan en muchos puntos a aquellos que defiende Ortega en algunos lugares de su obra: “Todo está permitido. Ya no hay valores. Nada tiene sentido, pero todo –afirma Riemen– tiene una finalidad.



críticos aristocráticos de la sociedad y cultura de masas, pues buena parte de sus obras contienen algunas ideas (igualitarismo, democratismo, *plebeyismo*, etc.) de una notable relevancia en los estudios existentes sobre la sociedad de masas. De esta importancia también se han percatado Thomas Mermall, Ignacio Sánchez Cámara, José Lasaga Medina, Javier San Martín, etc.

Las conclusiones de este quinto capítulo dedicado a la crítica orteguiana a la sociedad y cultura de masas, se resumen en mi idea de que Ortega nos alerta, en el marco de su metafísica de la vida humana, de las nefastas consecuencias a que conduce toda rebelión por parte de los *hombres* y de los *pueblos masa*. La solución que propone el filósofo español para acabar con la rebelión de las masas, que acontece en el seno de la sociedad masa actual, no es otra que la construcción, desde los principios de la razón vital e histórica en su forma de metafísica del humano vivir, de unos *Estados Unidos* de Europa o de una *supranación* en que se respete la rica diversidad que conforman los diferentes pueblos y naciones del continente europeo.

Resumiendo, en estas conclusiones finales he intentado mostrar cuál ha sido la génesis de los conceptos de *masa* y *minoría selecta*. Su origen se sitúa en el marco del neokantismo culturalista y clasicista alemán, que es al que se adhiere Ortega en su juventud. También he mostrado el desarrollo y la relación dialéctica que mantienen ambos conceptos en cada uno de los periodos (periodo fenomenológico y raciovitalista y aquel otro liderado por la metafísica de la vida humana personal como realidad radical) en que he dividido el pensamiento de Ortega. Una relación plenamente fecunda y definitoria del pensamiento de Ortega en su totalidad. He expuesto de igual manera las implicaciones políticas de ambos conceptos y también su importancia en el seno del discurso de Ortega sobre las múltiples deficiencias que manifiesta la sociedad de masas contemporánea.

---

Calificativos como divertido y placentero, sustituyen al conocimiento del bien y del mal. Dado que nada es duradero, todo ha de ser inmediato, nuevo y veloz. Y como nadie tiene el monopolio del saber, todo el mundo lleva razón. Y como todos los hombres son iguales, lo difícil no es democrático ¿Moral? ¡Cada cual la suya!. Mas vale hacer como todos y adaptarse. Todo cuanto enriquece es útil; aquello que no es divertido, placentero o provechoso se tira. Es este nihilismo de la sociedad de masas el que, como un cáncer, carcome y destroza la civilización, el tejido conjuntivo de la sociedad. Lo que resta sin este tejido es un sinfín de individuos desunidos que, por haber abandonado los valores universales, terminarán eliminándose los unos a los otros, tentados por el *soy libre pues todo está permitido* (...). La sociedad occidental está invadida por este nihilismo". Pero Riemen acaba diciendo que verdaderamente "no todo está permitido (...). La libertad absoluta impide todo derecho. Existen unos valores absolutos que están por encima de nosotros y que han de ser respetados por el hombre como tal. Quien continúe defendiendo el nihilismo o el relativismo carecerá de resistencia moral y se verá impotente frente a la violencia y la masacre" (Riemen, R.: *Nobleza de espíritu. Tres ensayos sobre una idea olvidada*, prólogo de George Steiner Barcelona, Arcadia, 2006, pp. 102 s).

## **BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA**



## 7.1.– Obras de José Ortega y Gasset

### 7.1.1.– Ediciones de las *Obras Completas*

*Obras Completas*, 10 vols., Madrid, Taurus, 2004 (en curso de edición).

*Obras Completas*, 12 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1983.

### 7.1.2.– Ediciones de sus obras utilizadas:

- *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, ediciones el Arquero, 1990.
- *El hombre y la gente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, tecnos, 2002.
- *El tema de nuestro tiempo*, introducción de Manuel Granell, Madrid, Espasa-Calpe, 1993.
- *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- *En torno a Galileo*, Madrid, El Arquero, ediciones de la Revista de Occidente, 1976.
- *Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, ediciones El Arquero, Madrid, 1987.
- *España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, edición de Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- *España Invertebrada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- *Europa y la idea de nación*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1985.
- *Historia como sistema*, edición de Jorge Novella, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- *Investigaciones psicológicas*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1982.
- *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1994.
- *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1979.
- *La rebelión de las masas*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Tecnos, 2003.
- *La rebelión de las masas*, edición de Thomas Mermall, Madrid, Castalia, 1999.

- La rebelión de las masas*, introducción de Julián Marías, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.
- La rebelión de las masas*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Meditación de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- La redención de las provincias*, nota preeliminar de P. Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Meditaciones del Quijote*, edición de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1995.
- Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- Meditaciones del Quijote*, comentario por Julián Marías, Edición de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, Revista de Occidente, 1957.
- Meditación de la técnica*, estudio y notas de Jaime de Salas y J. M. Atencia, Madrid, Santillana, 1997.
- Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, preeliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1992.
- Misión de la Universidad*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1982.
- Origen y epílogo de la filosofía*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1981.
- Pasado y porvenir para el hombre actual*, nota preeliminar de P. Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Prólogo para alemanes*, nota preeliminar de P. Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- ¿Qué es conocimiento?*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, 1984.
- ¿Qué es filosofía?*, prólogo y álbum de José Luis Molinuevo, Madrid, Alianza, 1997.
- ¿Qué es filosofía?*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1988.
- Una interpretación de la historia universal*, nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1984.
- Unas lecciones de metafísica*, prólogo de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza, 1986.
- Vieja y nueva política, escritos políticos (1908-1918)*, nota preeliminar de P. Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

### 7.3.– Monografías y artículos utilizados

#### 7.3.1.– Monografías:

- ABELLÁN, J.L.: *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1996.
- ARIEL DEL VAL, F.: *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder* Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1984.
- ARANGUREN, J.L.L.: *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.
- BAYÓN, J.: *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1971.
- CASARES RIPOL, J.: *Una aproximación socio-económica a “La rebelión de las masas”*, Madrid, ed. Dykinson, 1995.
- CEPEDA CALZADA, P.: *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Universidad de Valladolid, 1968.
- CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984.
- DOMÍNGUEZ, A., MUÑOZ, J., DE SALAS, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997.
- ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- FERRATER MORA, J.: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973.
- FERREIRO LAVEDÁN, M.: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Madrid, Tórculo Ediciones, 2002.
- FERREIRO LAVEDÁN, I.: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005 (2ª edición revisada).
- GARAGORRI, P.: *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970.
- GARCÍA ALONSO, R.: *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1997.
- GUTIÉRREZ POZO, A.: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Miletto Ediciones, 2003.
- HERNÁNDEZ RUBIO, J.M.: *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Barcelona, Bosch, 1956.
- HIERRO S. PESCADOR J.: *El Derecho en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Editora): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Editora): *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996.

- LÓPEZ FRÍAS, F.: *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- MARÍAS, J.: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983.
- MARÍAS, J.: *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- MOLINUEVO, J.L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- MORÓN, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.
- ORTEGA SPOTTORNO, J.: *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.
- ORRINGER, N. R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- ORRINGER, N. R.: *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1984.
- OSÉS GORRAIZ, J. M.: *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- RÁBADE, S.: *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Madrid, Humanitas, 1983.
- RALEY HAROLD, C.: *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- REGALADO GARCÍA, A.: *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, prólogo de Julián Marías, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.
- SALMERÓN, F.: *Las Mocedades de Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1993.
- SAN MARTÍN, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.
- SILVER, PHILIP, W.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* (versión española de Carlos Thiebaut Luis André), Madrid, Alianza, 1978.
- VELA, F.: *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- ZAMORA BONILLA, J.: *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza y Janés, 2001.

### 7.3.2.–Artículos:

- ABELLÁN, J.L.: “Las Obras Políticas de Ortega y Gasset”, en *La Cultura en España*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971, pp. 185-193.

- AGUILAR, E.: "Ortega y la tradición liberal", en *Libertas*, edición semestral, B. Aires, nº17, 1992, pp. 25-43.
- AGUILAR, E.: "Nacionalidad y nacionalismo en el pensamiento de Ortega y Gasset", en Molinuevo, J. L (coord.): *Ortega y la Argentina*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, pp. 69-83.
- AGUILAR GARCÍA, M.T.: "Del hombre masa al *Cyborg*", en *El Basilisco*, nº 32, Oviedo, 2002, pp. 61-62.
- ARANGUREN, J.L.L.: "Aportación de Ortega al pensamiento liberal", en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubs Liberales, Madrid, 1984, pp. 145-156.
- ARANGUREN, J.L.L.: "¿La rebelión de las masas o el advenimiento del hombre masa?", en *Cuadernos de Comunicación*, nºs 11-12, México, 1976, pp. 20-23.
- ARAQUISTÁIN, L.: "José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas", en *Cuadernos de Comunicación*, México, nºs 11-12, 1976, pp. 49-64.
- ARDAO, A.: "Los dos europeísmos de Ortega" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a José Ortega y Gasset, nº403-405, pp. 493-510.
- ARIEL DEL VAL, F.: "Crisis de legitimidad del Estado liberal en Ortega", en *Leviatán*, nº 12, 1983, pp. 67-86.
- ARON, R.: "Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*", en *ABC literario*, Madrid, 1988, pp. 8-9.
- BASTIDA, X.: "Ortega y el Estado", en *Basilisco*, Oviedo, número 24, 1998, pp. 51-62.
- BELLOWS, S.: "Prólogo a la rebelión de las masas", en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, número 3, 2001, pp. 297-300.
- BERNÁNDEZ, F.L.: "Ortega en la política", en AA.VV: *Mundo de las Españas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1967, pp. 50-89.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D.: "El aristocratismo de Ortega", *Sistema*, n.º 76, 1987, pp. 73-99.
- BUENO, G.: "La Idea de España en Ortega", en *El Basilisco*, nº32, Oviedo, 2002, pp. 11-22.
- CABRERA GARCÍA, M. I.: "Humanización versus técnica, pureza y elitismo. Un valor fundamental en la estética española de los años 40", en *Cuadernos de Arte*, Universidad de Granada, 1994, nº XXV, pp. 115-122.
- CAMPAILLA, G.: "Implicaciones actuales de *La rebelión de las masas*", en *Psicopatología*, vol. III, nº2, Madrid, 1983, pp. 171-178.
- CARPINTERO, H.: "Ortega y su psicología del hombre masa", en AA.VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, Mezquita, 1984, pp. 117-129.



- CARVAJAL CORDÓN, J.: “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, pp. 79-90.
- CARVAJAL CORDÓN, J.: “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, en López de la Vieja, M.T (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, 195-209.
- CASCARDI, A.: “*La rebelión de las masas*: La crítica de Ortega a la modernidad”, en Ramón Resina, J. (coord.): *Mithopoesis: literatura, totalidad, ideología*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 213-238.
- CEREZO GALÁN, P.: “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M.T. (coord.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 101-120.
- CEREZO GALÁN, P.: “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, nº 156, 1994, pp. 5-32.
- CEREZO GALÁN, P.: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, pp. 313-340.
- CEREZO GALÁN, P.: “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D, 1992, pp. 223-240.
- CEREZO GALÁN, P.: “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (coord.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005, pp. 625-646.
- CHOZAS BERMUDEZ, A.: “Socialismo y sindicalismo en Ortega y Gasset (y II)”, en *Veintiuno*, número 33, 1997, pp. 5-32.
- CLARAMUNT LÓPEZ, F.: “Transhistoria y Psicopatología”, en *Psicopatología*, Madrid, nº 2, 1983, pp. 191-196.
- CONILL, J.: “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº7, 2003, pp. 95-117.
- CSEJTEI, D.: “*La rebelión de las masas* visto a la luz de la posthistoria”, en Capellán de Miguel, G. y Ajenjo Bullón, X. (Ed): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, IV, Jornadas de Hispanismo filosófico, Santander, 2000, pp. 309-321.
- CUESTA, J.: “La rebelión de las masas de Ortega y Gasset”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, 1976, nºs 11-12, pp. 65-70.

- DEL AGUA, J.: “Los supuestos históricos del pensamiento político de Ortega”, en AA.VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, ed. Mezquita, 1984, pp. 102-113.
- DE SALAS, J.: “Ortega lector de Nietzsche: *Las Meditaciones del Quijote* frente a las *Meditaciones Intempestivas II*”, en *De orbis Hispani linguis historia moribus*, Domus Editoria Europaea, Frankfurt am Main, 1994, pp. 877-904.
- DE SALAS, J.: “El Quijotismo de Ortega y el héroe en las *Meditaciones del Quijote*”, en *Revista de Occidente*, nº 288, Madrid, 2005, pp. 61-80
- DE SALAS, J.: “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en Muñoz, J., de Salas Ortueta, J. y Domínguez, A (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, pp. 155-168.
- DE SALAS, J.: “*Amos Intellectualis*. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español”, en Domínguez, A. (Coord.): *Spinoza y España*, Actas del Congreso Internacional sobre *Relaciones entre Spinoza y España*, Ediciones de la UCLM, 1994, pp. 285-293.
- DE SALAS, J.: “De *Meditaciones del Quijote* a *España Invertebrada*: La imagen de España en Ortega”, en *Instituto de Fe y Secularidad*, Memoria Académica, 1994, pp. 41-48.
- DE WINTER, ORBAIN J.: “Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía”, en Morón Arroyo, C. (ed.): *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania, Aldee Erie, 1992, pp. 69-84.
- DÍEZ DEL CORRAL, L.: “Ortega ante el Estado”, en *De historia y Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, pp. 35-64.
- DOMÍNGUEZ, A.: “Del yo al tú y al nosotros”, en Domínguez, A., Muñoz, J. y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, pp. 25-40.
- DONOSO, A.: “Society as aristocratic: Towards a clarification of the meaning of Society in Ortega’s *the revolt of the masses*”, en *Analecta husserliana*, Holanda, vol. 29, 1990.
- DONOSO, A.: “*La rebelión de las masas* como sociología”, en Morón Arroyo, C. (ed.): *Ortega y Gasset: Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania, Aldee Erie, 1992, pp. 47-68.
- DONOSO, A.: “El 1984 de Orwell y *La rebelión de las masas* de Ortega”, en *Cuenta y razón*, nº17, 1984, pp. 37-45.
- ESPINOSA RUBIO, L.: “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en Carmen Paredes, Mª (coord.): *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 89-115.

- FERNÁNDEZ CREUHET LÓPEZ, F.: “Una reflexión filosófico-política sobre la idea de masa y elite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche”, en *Pensamiento*, volumen 58, Madrid, 2002, pp. 123-141.
- FERREIRO LAVEDÁN, I.: “La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº2, 2001, pp. 223-229.
- FONCK, B.: “Papel sociológico de la juventud en *La deshumanización del arte*, *La rebelión de las masas* y *Misión de la Universidad*”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº2, 2001, pp. 282-288.
- FONCK, B.: “Tres textos olvidados de Ortega sobre el intelectual y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 156, 1994, pp. 117-141.
- FOX, I.: “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915), en *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 50-68.
- GAOS, J.: “Ortega en la política”, en AA.VV: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia e las ideas en España y la América española*, México, Ed. Imprenta Universitaria, 1957, pp. 56-98.
- GARCÍA TREVIANO, C.: “Ortega y *La rebelión de las masas*: Un análisis informático”, en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, Editorial de la UCM, nºs 3-4, vol. 13, 1983, pp. 575-594.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C.: “En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas”, en *Razón Española*, Madrid, nº133, 2005, pp. 135-180.
- GUILLO FERNÁNDEZ, P.: “Actualidad del pensamiento de Ortega en el campo psicoterapéutico y psicoanalítico”, en *Psicopatología*, Madrid, vol. III, nº 2, 1983, pp. 201-204.
- HARO HONRUBIA, A DE.: “Génesis y fundamentación del raciovitalismo orteguiano: una nueva forma de racionalidad anclada en el fenómeno de la vida”, en Carvajal Cordon, J (Coord.): *El porvenir de la razón*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2004, pp. 81-91.
- HARO HONRUBIA, A. DE.: “Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nºs 8/9, 2004, pp. 185-219.
- HARO HONRUBIA, A. DE.: “El lenguaje como *enérgeia* en Ortega y Humboldt”, en Gómez Pin, V. (Coord.): *Ontology Studies (Cuadernos de Ontología)*, San Sebastián, 2006, pp. 289-296.

- HARO HONRUBIA, A. DE: “Hacia una nueva racionalidad lingüístico-comunicativa: Ortega, Humboldt, Wittgenstein y Grice a propósito del lenguaje”, en *Ensayos*, n° 19, Abacete, 2004, pp. 93-114.
- HARO HONRUBIA, A. DE: “La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo”, en *Ensayos*, Abacete, n° 18, 2003, pp. 133-155.
- HERRERO, J.: “Europa: punto de vista y razón convivencial según Ortega”, en *Arbor*, Madrid, 1977, pp. 83-97.
- HERRERO, J.: “Lo social y su contenido en la sociología de Ortega y Gasset”, *Arbor*, tomo LXXXII, n.º 321-322, septiembre de 1972, Madrid, pp. 156-198.
- HERRERO, J.: “Ortega y su crítica a la sociedad de masas”, *Arbor*, tomo XCII, n.º 359, noviembre de 1975, Madrid, pp. 149-175.
- HERRERO, J.: “En torno al socialismo de Ortega”, en *Arbor*, Revista de Investigación y Cultura, Madrid, n°387, pp. 45-89.
- HERRERO, J.: “La democracia en Ortega”, en *Arbor*, Madrid, n° 431, 1981, pp. 131-154.
- JIMÉNEZ DE PARGA, M.: “Necesidad de un buen Estado”, en *ABC*, sábado 21-12-2002, p. 3.
- JIMÉNEZ MORENO, L.: “Conciencia de la exigencia personal y de las relaciones sociales. Reflexiones sobre *La rebelión de las masas*”, en *Homenaje a José Ortega y Gasset (1883-1955)*, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 59-85.
- ORTEGA KLEIN, A.: “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”, en *Historia 16*, n° 48, 1980, pp. 67-78.
- LAFUENTE FERRARI, E.: “Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega”, en *Revista La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, “Homenaje a José Ortega y Gasset”, 1956, números 15-16, pp. 256-278.
- LAGOS MATUS, G.: “El pensamiento social de Ortega y Gasset. Masas y minorías ejemplares en el proceso histórico”, en AA.VV: *Estudios sobre José Ortega y Gasset*, Chile, Editorial Universitaria, 1956, pp. 58-90.
- LASAGA MEDINA, J.: “Minorías y masas en Ortega: ¿metafísica o política?”, en AA.VV: *Ensayos sobre filosofía contemporánea*, México, 2004, pp. 127-143.
- LASAGA MEDINA, J.: “Europa versus nacionalismo”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, número 5, noviembre, 2002, pp. 111-139.
- LASAGA MEDINA, J.: “Saul Bellow prologa *La rebelión de las masas*”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, número 3, 2001, pp. 293-296.

- LASAGA MEDINA, J.: “La doctrina de la minoría en Ortega y sus críticos”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, Madrid, número 7, 1996, UNED, pp. 231-255.
- LEYRA, A. M.: “La estética de Ortega y Gasset. Un diálogo con la filosofía centroeuropea”, en Domínguez, A., de Salas, J. y Muñoz, J. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, pp. 91-108.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T.: “Democracia y masas en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº1, 2000, pp. 135-149.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (Ed.): “Élites sin privilegio”, en misma autora: *Política y sociedad en José Ortega y Gasset, En torno a Vieja y nueva política*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 141-166.
- LÓPEZ MORILLAS, J.: “La rebelión de las masas y la noble empresa”, en Durán, M (ed.): *Ortega, Hoy*, Xalapa, Universidad de Venezuela, 1985, pp. 127-134.
- LUZ MORÁN, M.: “El problema de la ideología en los teóricos de la élite”, en *Sistema*, Madrid, nº 52, 1983, pp. 85-100.
- LLERA, L.: “La deshumanización del arte, síntesis ejemplar del pensamiento y talante orteguiano”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, número 3, 2001, pp. 113-127.
- LUBART, S. R.: “Ortega y Greenberg frente al arte moderno y la cultura de masas”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº168, 1995, pp. 23-41.
- MAILLO, A.: “Las ideas pedagógicas de José Ortega y Gasset”, en *Revista de Educación*, Homenaje a don José Ortega y Gasset, Madrid, nº38, 1955, pp. 90-108.
- MARÍAS, J.: “La rebelión de las masas, un libro de filosofía”, en *Cuadernos de comunicación*, México, nºs 11-12, 1976, pp. 10-19.
- MARTÍN GARCÍA ALÓS, J.L.: “Consideraciones psico-sociales sobre *La rebelión de las masas*”, en *El Ingenioso hidalgo*, nº 61, 1983, pp. 10-25.
- MOLINUEVO, J.L.: “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en López de la Vieja, M.T. (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 23-50.
- MOLINUEVO, J.L.: “La deshumanización del arte en clave de futuro pasado”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº168, 1995, pp. 45-60.
- MOLINA, E.: “Excelencia y democracia liberal. Algunas reflexiones de Ortega y Gasset sobre el igualitarismo”, en *Metapolítica*, México, nº 19, 2001, pp. 100-111.
- MORO ESTEBAN, P.L.: “La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditación de la técnica*”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº2, 2001, pp. 215-222.

- MÚGICA HERZOG, E.: “Los socialistas, el socialismo y Ortega”, en AA.VV: *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, editorial Mezquita, 1984, pp.114-116.
- MUÑOZ ALONSO, A.: “Ortega, la crisis y la sociedad de masas”, en *Psicopatología*, Madrid, vol. III, nºs 2, 1983, pp. 197-200.
- OROZCO GUTIÉRREZ, E.: “De la rebelión de las masas a la rebelión de los estados”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, 1976, nºs 11-12, pp. 40-48.
- ORRINGER, N. R.: “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, Madrid, 1981, pp. 5-22.
- ORRINGER, N. R.: “Reducción fenomenológica y razón vital”, en San Martín, J (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 29-43.
- OSÉS GORRAIZ, J.: “Las ideas políticas de Ortega y Gasset”, en San Martín, J (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992, pp. 241-255.
- OUIMETTE, V.: “Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset”, en *Mondopedario*, vol. 42, nº 11, 1989, pp. 45-58.
- OUIMETTE, V.: “La política de Ortega y la *trahison des clercs*” en Durán, M. (ed.): *Ortega, Hoy*, Xalapa, Universidad de Venezuela, 1985, pp. 85-102.
- OVEJERO BERNAL, A.: “La rebelión de las masas 75 años después: El imperio del Hombre-Masa”, en *Revista de Historia de la psicología*, Madrid, nº 3-4, 2001, pp. 447-456.
- PAREDES MARTÍN, Mª DEL C.: “Ortega y la crisis de la cultura”, en misma autora *Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 109-130.
- PALLOTINI, M.: “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, vol. VIII, 1995, nº.13, pp. 129-164.
- PASCERINI, M. C.: “Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en *La rebelión de las masas. ¿Una visión dantesca de la sociedad?*”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 2, 2001, pp. 265-272.
- PHILIP W., S.: “Ortega y la revertebración de España”, en López de la Vieja, M.T. (Editora): *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 30-50.
- PELLICANI, L. “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, en *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, Madrid, nº12, 1983, pp. 55-66.
- PERIS SUAY, A.: “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº6, 2003, pp. 169-198.

PFLÜGER SAMPER, J. E.: “La Generación política de 1914”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 112, Madrid, 2001, pp. 179-197.

RÁBADE, S.: “La concepción del hombre en Unamuno y Ortega”, en *Asociación de Profesores Jubilados de Escuelas Universitarias*, Madrid, 1995, pp. 3-18.

RAMPÉREZ ALCOLEA, J.F.: “Sobre la reflexión estética de Ortega y Gasset: desde la fenomenología a una teoría de la vanguardia histórica”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992, pp. 137-144.

RECASENS SICHES, L.: “Sociología, Filosofía Social y Política en el Pensamiento de José Ortega y Gasset”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº1, 1956, pp. 86-119.

RECASENS SICHES, L.: “José Ortega y Gasset. Su metafísica, su sociología y su filosofía social”, en revista *La Torre, Homenaje a José Ortega y Gasset*, Puerto Rico, nºs 15-16, 1956, pp. 305-335.

RODRÍGUEZ BALTANÁS, E.: “El héroe y el villano (La teoría de la tragedia y de la comedia en José Ortega y Gasset)”, en AA.VV: *Teoría del arte y teoría de la literatura*, Cadiz, Universidad de Cadiz, 1990, pp. 229-242.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: “El primer ensayo de Ortega: *Renán* (Realismo platonizante y teoría de la verosimilitud)”, en AA.VV: *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 45-60.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº72, 1987, pp. 5-29.

ROGGIANO, A.A.: “Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset”, en *Revista La Torre, Homenaje a José Ortega y Gasset*, Puerto Rico, nºs 15-16, 1956, pp. 50-98.

RUIZ GARCÍA, E.: “La rebelión de las masas y la ausencia de Marx”, en *Cuadernos de Comunicación*, México, 1976, nºs 11-12, pp. 24-29.

SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “De la rebelión a la degradación de las masas”, en *Revista de Occidente*, Madrid, número 241, mayo, 2001, pp. 56-71.

SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “Sobre la interpretación política de Ortega”, *Revista de Occidente*, Madrid, nº 60, 1986, pp. 142-152.

SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Muñoz, J., de Salas, J. y Domínguez Básalo, A. (coord.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1997, pp. 71-78.

- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 72, 1987, pp. 98-112.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en García de Cortázar Ruiz de Aguirre, F. (coord.): *Los temas de nuestro tiempo*, Papeles de la Fundación, Madrid, 2002, pp. 89-114.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, Madrid, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº1, 2000, pp. 159-170.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Instituto de Filosofía *Luis Vives*, 2ª Serie, IX, 1986, pp. 75-98.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: “El liberalismo de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 108, 1990, pp. 71-84.
- SAN MARTÍN, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.
- SAN MARTÍN, J.: “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº1, 2000, pp. 151-158.
- SEBASTIÁN LORENTE, J.J.: “La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, en *Estudios Políticos*, nº 83, 1994, pp. 221-245.
- TABERNERO DEL RÍO, SERAFÍN M.: “Valores y educación en Ortega”, en Paredes Martín, Mª del Carmen (editora): *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 155-187.
- TEJADA, R.: “Lo nacional y lo liberal en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, en *Cuadernos de Alzate*, nº20, 1999, pp. 13-50.
- TÓLCHEFF, E.: “Ortega y Gasset y el socialismo (A propósito de un libro de Luciano Pellicani)”, en *Sistema*, Madrid, nº52, pp. 111-117.
- VALERA, P.: “La rebelión de las masas”, en *Negaciones*, Madrid, nº3, 1977, pp. 73-85.
- VÁZQUEZ GÓMEZ, G.: “Perspectiva orteguiana de la pedagogía”, en *Teorema: Revista internacional de filosofía, Ortega en perspectiva (1883-1983)*, Madrid, Universidad Complutense, vol. 13, nºs 3-4, 1983, pp. 523-542.
- ZARAGÜETA, J.: “El pensamiento pedagógico de don José Ortega y Gasset”, en *Revista de Educación*, Homenaje a don José Ortega y Gasset (q.e.p.d.), Madrid, nº38, 1955, pp. 70-90.



#### 7.4.– Otros estudios relacionados con el tema

- ADLER, A.: *El sentido de la vida*, Barcelona, Miracle, 1935.
- ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.
- ADORNO, T.: *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965.
- ARISTÓTELES.: *Ética a Nicómaco*, traducción por María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- ARISTÓTELES.: *Política*, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Planeta de Agostini, 1996.
- ARISTÓTELES.: *Política*, edición de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universales, 1977.
- BACHRACH, P.: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1967.
- BARD, A., Y SÖDERQVIST, J.: *La Netocracia*, Madrid, Prentice Hall, 2002.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A.: *Filosofía del Quijote*, México, Espasa-Calpe, 1968.
- BÉJAR, H.: *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- BELL, D.: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.
- BERCIANO, M.: *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1982.
- BERGER, P. L. Y LUCKMAN, T.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- BOBBIO, N., Y BOVERO, M.: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, F.C.E., 1986.
- BOBBIO, N.: *Igualdad y libertad*, introducción de Gregorio Peces Barba, Barcelona, Paidós, 1993.
- BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.
- BOTTOMORE, T.B.: *Minorías selectas y sociedad*, Madrid, Gredos, 1965.
- CANETTI, E.: *Masa y poder*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000.
- CARLYLE, T.: *Los héroes. Culto de los héroes y de lo heroico en la historia*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1967.
- CASSIRER, E., COHEN, H., Y NATORP, P.: *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, París, Les Éditions du Cerf, 1998.

- CERVANTES, M.: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Alberto Blecuá y Andrés Pozo, Espasa-Calpe, 2005.
- CONILL SANCHO, J. M.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.
- DE TOCQUEVILLE, A.: *La democracia en América I*, Madrid, Alianza, 1985.
- DE RUGGIERO, G.: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944.
- DILTHEY, W.: *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986.
- FREUD, S.: *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1974.
- FREUD, S.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1997.
- FROMM, E.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1990.
- FUKUYAMA, F.: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, ed. Sine qua non, 2002.
- GINER, S.: *La sociedad masa: ideología y conflicto social*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971.
- HABERMAS, J.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2000.
- HUXLEY, A.: *Un mundo feliz*, Barcelona, DeBolsillo, 2005.
- HEGEL, G. W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1997.
- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, estudio preliminar de Salvador Rus Rufino, Madrid, Tecnos, 2005.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1985.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- HERÓDOTO.: *Historia. Libros III-IV*, Madrid, Gredos, 1979.
- HORKHEIMER, M., Y ADORNO, T.: *Dialéctica de la ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2003.
- HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1984.
- HUMBOLDT, W. VON: *Los límites de la acción del Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1988.
- HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- JÁUREGUI, J. A.: *España vertebrada*, Barcelona, Belacqva, 2004.

- KANT, I.: *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2001.
- KANT, I.: *¿Qué es la ilustración?*, trad. cast. de A. Maestre, Madrid, tecnos, 1989.
- KANT, I.: *La religión dentro de los límites de mera razón*, introducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2001.
- KELSEN, H.: *De la esencia y valor de la democracia*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Oviedo, Krk ediciones, 2006.
- KORNHAUSER, W.: *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1959.
- LASCH, C.: *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós, 1996.
- LE BON, G.: *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 1983.
- LORAU, N.: *Las experiencias de tiresias* (lo masculino y lo femenino en el mundo griego), traducción de C. Serna y J. Pórtulas, Barcelona, Acantilado, 2004.
- MANNHEIM, K.: *El hombre y la Sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1958.
- MANNHEIM, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E., 1987.
- MANNHEIM, K.: *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1962.
- MANNHEIM, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, F.C.E., 1944.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, introducción y traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 1984.
- MICHELS, R.: *Los partidos políticos I*, Buenos Aires, Amorrortu, 1966.
- MILL, J.S.: *Sobre la libertad*, Prólogo de Isaiah Berlin, Madrid, Alianza, 1970.
- MILL, J.S.: *Sobre la libertad*, traducción de Gregorio Cantera, prólogo de Agustín Izquierdo, Madrid, Edaf, 2004.
- MILLS, W.: *La élite del poder*, México, F.C.E., 1956.
- MOSCA, G.: *La clase política*, México, F.C.E., 1984.
- MOSCOVICI, S.: *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, F.C.E., 1985.
- MOUNIER, E.: *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Madrid, Taurus, 1972.
- MULHALL, S., SWIFT, A.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

- NATORP, P.: *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, presentación introductiva /el autor y su obra y preámbulos a los capítulos por Francisco Larrollo, México, Editorial Porrúa, 1975.
- NATORP, P.: *Social-idealismus*, Berlin, Univerand. Aufe, J. Springer, 1922.
- NIETZSCHE, F.: *Fragmentos póstumos sobre política*, edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza, 1985.
- NIETZSCHE, F.: *El ocaso de los ídolos*, traducción de Roberto Echavarren, Barcelona, Tusquets, 1983.
- NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y de mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990.
- NIETZSCHE, F.: *El Anticristo*, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980.
- PARETO, W.: *Forma y equilibrio sociales. Extracto del Tratado de sociología general*, Madrid, Alianza, 1980.
- PLATÓN, *La República*, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- REGALADO GARCÍA, A.: *El laberinto de la razón, Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.
- REICH, W.: *La psicología de masas del fascismo*, México, Ediciones Roca, 1933.
- RIEMEN, R.: *Nobleza de espíritu. Tres ensayos sobre una idea olvidada*, prólogo de George Steiner, Barcelona, Arcadia, 2006.
- RIESMAN, D.: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981.
- SAAVEDRA, L.: *El pensamiento sociológico español*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *De la rebelión a la degradación de las masas*, Madrid, Altera, 2003.
- SARTORI, G.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2003.
- SARTORI, G.: *Teoría de la democracia, El debate contemporáneo I*, Madrid, Alianza, 1988.
- SARTORI, G.: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992.
- SARTORI, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.
- SCHELER, M.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- SCHELER, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998.
- SCHELER, M.: *El resentimiento en la moral*, traducción del alemán por José Gaos, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, Argentina, 1944.
- SCHELER, M.: *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires, Editorial Nova, s.f.

- SIMMEL, G.: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1998.
- SLOTERDIJK, P.: *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- SOBEJANO, G.: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.
- STEINER, G.: *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2001.
- TARDE, G.: *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986.
- THIEBAUT, C.: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Colección Austral, 1997.
- VORLÄNDER, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Madrid, Natán, 1987.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1994.
- WEBER, M.: *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1964.
- WEBER, M.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1987.



---

